



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

RICARDO FILIPE OLIVEIRA FIGUEIREDO

A caridade divina em São Tomás de Aquino
Uma leitura do *Comentário ao Evangelho de São João*

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor José Jacinto Ferreira de Farias

Lisboa
2014

*«Ora, em Cristo é necessário considerar as duas naturezas,
a divina e a humana.*

*Da natureza divina ocupa-se principalmente
o Evangelho de João, que começa com as palavras:
“No princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus
e o Verbo era Deus” (Jo 1, 1)».*
(Lição inaugural Hic est liber)

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

1. Obras de São Tomás

<i>Cat. Aur. Super Io.</i>	<i>Catena aurea super Ioannem</i>
<i>Comp. Theol.</i>	<i>Compendium Theologiae seu Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Reynaldum</i>
<i>Cont. Gent.</i>	<i>Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei</i>
<i>In 1 Tim.</i>	<i>Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura</i>
<i>In Gal.</i>	<i>Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura</i>
<i>In Io.</i>	<i>In Evangelium Sancti Ioannis Commentarium</i>
<i>In Rom.</i>	<i>Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura</i>
<i>In Sent.</i>	<i>Scriptum super quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi</i>
<i>Quodl.</i>	<i>Quaestiones quodlibetales</i>
<i>STh.</i>	<i>Summa Theologiae</i>

2. Outras

a.	artigo
ad	resposta a objecção
c.	capítulo
cc.	capítulos
<i>CCSL</i>	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> (Brepols/Paris 1953ss).
cf.	confere
cit. in	citado em
l.	lição/ <i>lectio</i>
n.	número
nn.	números
ob.	objecção
<i>PG</i>	J.-P. MIGNE, <i>Patrologiae Cursus completus. Series graeca</i> , 166 vols. (Paris 1857-1886).
<i>PL</i>	J.-P. MIGNE, <i>Patrologiae Cursus completus. Series latina</i> , 222 vols. (Paris 1844-1864).
pref.	prefácio
pról.	prólogo
q.	questão
rep.	resposta
s.c.	argumento em sentido contrário
<i>SCh</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> (Paris: Éditions du Cerf 1955ss).

sol.	solução
v.	versículo
vv.	versículos
vol.	volume/volumes

INTRODUÇÃO

O amor de Deus é um dos temas teológicos mais comuns dos últimos anos da teologia¹, e revestiu-se de tal importância que até recebeu impulso através de pronunciamentos magisteriais, nomeadamente a Encíclica *Deus caritas est* do Papa Bento XVI². Não deixa, contudo, de ser importante considerar que o termo «amor» perdeu força expressiva, talvez devido ao excesso de uso a que foi sujeito, mesmo nos meios eclesiais³. Além da grande actualidade do tema, ele está também presente em toda a tradição teológica anterior, e inclusivamente em São Tomás de Aquino que é chamado, por M.-D. Philippe, «teólogo do amor»⁴. Ainda neste sentido, é a dimensão do amor que, segundo P.-M.-R. Gagnebet, conduz toda a vida de São Tomás⁵. Uma das suas abordagens deste tema encontra-se no *Comentário à Carta aos Romanos*, onde afirma:

¹ Uma obra que testemunha este grande interesse, não só na teologia mais recente, mas também nos períodos anteriores, oferecendo ainda aproximações bíblicas e patrísticas e outras perspectivas, encontra-se em: W. JEANROND, *A Theology of love* (New York: T&T Clark 2010); o 4º ano de preparação para o centenário das aparições de Nossa Senhora em Fátima foi motivo para algumas aproximações à temática, pelo que indicamos dois dos contributos mais relevantes: J. FRAZÃO CORREIA, *Envolvidos no amor de Deus pelo mundo*, in C. VAZ (Coord.), *Envolvidos no amor de Deus pelo mundo. Itinerário temático do centenário das aparições de Fátima. 4º Ciclo* (Fátima: Santuário de Fátima 2013) 15-27; A. PALMA, *Acreditar no amor. O elo entre o apelo humano e o dom divino*, in C. VAZ (Coord.), *Envolvidos no amor de Deus pelo mundo. Itinerário temático do centenário das aparições de Fátima. 4º Ciclo* (Fátima: Santuário de Fátima 2013) 29-40.

² BENEDICTUS XVI, *Litterae Encyclicae Deus caritas est*, in *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 217-252; uma reflexão teológica sobre a Encíclica pode encontrar-se em F. GEORGE, *La Chiesa, l'amore di Dio che si fa visibile: una riflessione teologica sull'Enciclica*, in PONTIFICIUM CONSILIUM «COR UNUM», *Deus Caritas Est. Atti del Congresso Mondiale sulla carità* (Vaticano: Pontificium Consilium «Cor Unum» 2006) 95-113.

³ O «Umbral» da obra de J. Tolentino Mendonça sobre a amizade coloca várias destas questões: «A nossa época parece que só sabe falar de amor. Ao mesmo tempo que se assiste a uma inflação da palavra, diminui, claramente, a sua força expressiva, como que sequestrada por um uso equívoco e sonâmbulo. Cada vez menos se sabe de que falamos quando falamos de amor [...]. No universo religioso a situação, infelizmente, não é muito diferente. O termo amor tem uma sobreutilização que não favorece o realismo e o aprofundamento dos percursos de Fé. A referência ao amor é esbanjada em homilias, discursos catequéticos, proposições morais: caminho vertiginoso para atenuar, se não mesmo neutralizar, o seu significado» (J. TOLENTINO MENDONÇA, *Nenhum caminho será longo. Para uma teologia da amizade* [Lisboa: Paulinas Editora 2012] 9).

⁴ M.-D. PHILIPPE, *Préface*, in THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean II* (Paris: Cerf 2006) 9.

⁵ Cf. P.-M.-R. GAGNEBET, *Thomas d'Aquin. II. Le docteur et le saint*, in É. AMANN (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique XV/1* (Paris: Librairie Letouzey et Ané 1946) 631-635.

O amor de Deus [*caritas Dei*] pode ser compreendido em dois sentidos: por um lado, pode significar o amor com que Deus nos ama: *ele amou-te com um amor perpétuo* [Jer 31, 3]; por outro lado, pode significar o amor através do qual nós amamos Deus: *eu estou certo que nem a morte, nem a vida... pode separar-nos do amor de Deus* [Rom 8, 38-39]. Ambos os tipos de amor de Deus são infundidos nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado⁶.

É o primeiro sentido do amor o qual nós queremos abordar nesta nossa investigação, isto é, o amor com que Deus nos amou e nos ama, e portanto a nossa perspectiva centra-se sobretudo na compreensão do que São Tomás entende pela possibilidade de Deus amar.

Isto está no centro da nossa fé cristã, na medida em que é o amor que diz a própria natureza de Deus (cf. *1Jo* 4, 8.16). Por outro lado, a perspectiva fundamental que nós assumimos não pretende em nada tornar-se uma teologia abstrata, que redundasse numa tentativa de considerar Deus a partir de Si mesmo, sem qualquer significado para nós.

Um dado fundamental do movimento do amor de Deus, como também mostra o texto supra referido quando se refere ao Espírito Santo, é que Deus amou-nos a nós, e por isso nós O conhecemos. Isto mesmo expressou magistralmente São Tomás quando afirmou que nem os católicos nem os pagãos conhecem a essência de Deus em si mesma⁷, mas que a conhecem na medida em que encontram o seu reflexo nas perfeições das criaturas⁸.

A presente investigação é realizada no âmbito da conclusão do Mestrado Integrado em Teologia, da Universidade Católica Portuguesa, e enquadra-se na área da Teologia Dogmática, ainda que recorra a outras áreas do labor teológico. O tema – «A caridade divina em São Tomás de Aquino. Uma leitura do *Comentário ao Evangelho de São João*» – pretende relevar a doutrina tomista sobre o amor de Deus a partir do *Comentário ao Evangelho de São João*⁹.

O nosso interesse por este tema foi sendo amadurecido ao longo de todo o curso de Mestrado Integrado em Teologia, podendo da nossa parte apresentar três coordenadas relevantes neste percurso: em primeiro lugar, a leitura, certa vez, da entrada *Amor*, de um Dicionário, da autoria de O. Pesch, o qual fazia uma afirmação que nos inquietou e que permaneceu como uma questão necessitada de resposta. Essa questão versava sobre o que se entende por amor de Deus, ou melhor, o que significa exactamente afirmar que «Deus é

⁶ *In Rom.*, c. 5, l. 1 (392).

⁷ *STh.*, I, q. 13, a. 10, ad 5.

⁸ *STh.*, I, q. 13, a. 2, ad 3.

⁹ Em nota de rodapé optámos por citar através de abreviaturas, como se apresenta no lugar próprio. No texto principal, dada a grande abundância a que nos referimos ao texto, optámos, por razões estilísticas, referir-nos a ele quer por *Comentário ao Evangelho de São João* quer simplesmente por *Comentário*, designação que usamos exclusivamente para o supra referido texto, de modo que não se deve confundir este com qualquer um dos outros tantos comentários de São Tomás.

amor»¹⁰. Por outro lado, encontramos ainda na trajectória que nos conduziu à presente investigação o estudo desenvolvido em várias unidades curriculares sobre o pensamento de São Tomás de Aquino, no qual tomámos pela primeira vez contacto com o *Comentário ao Evangelho de São João* de São Tomás de Aquino. Finalmente, voltámos a ter a interrogação sobre a caridade divina, especificamente no pensamento de São Tomás, no percurso da unidade curricular de Soteriologia, onde se abordou o princípio de predilecção¹¹. Este é assim um tema que emerge do próprio estudo desenvolvido ao longo do curso de Teologia. Por isso, tantas vezes os pontos que focamos e os temas que abordamos visam ilustrar melhor alguns temas. É assim uma dissertação que pelos temas e pelos interesses desenvolvidos pode dizer-se que por vezes é quase auto-biográfica. Pedimos desculpa por este tom pessoal, mas a teologia é muitas vezes feita ao ritmo das descobertas e das provocações que o próprio estudo suscita.

Mas há uma dificuldade de fundo ao tema da caridade divina, que nós abordamos ainda nesta Introdução, como que delineando um «*status quaestionis*». O amor, tal como se entende geralmente, dá conta de uma certa «falta», um certo «défice» que se procura colmatar, e essa é uma forma geral de entendermos o amor. Mas há uma outra dimensão do amor que deve ser considerada, que é o amor enquanto acto da vontade. Isto mesmo afirma São Tomás, quando diz:

O amor, a concupiscência e outros semelhantes são compreendidos de duas maneiras. Algumas vezes como paixões, que acontecem com certa comoção do espírito. É o sentido habitual, e desse modo só se encontram no apetite sensitivo. Outras vezes, significam um simples estado afectivo, sem paixão ou comoção do espírito. Desse modo, são actos da vontade. Então

¹⁰ A intuição central desta entrada de dicionário que gerou alguma inquietação foi: «Este enfoque de uma “fundamentação da fé” [remetendo para a obra de Hans Urs von Balthasar, *Só o amor é digno de fé*] teológico-fundamental específica age logo contraproducentemente contra a sua intenção: do amor, que é a única coisa crível, torna-se o amor a única figura e logo o único representante da fé. Da sentença “Deus é Amor” faz-se a sentença “O Amor é Deus”» (O. PESCH, *Amor*, in P. EICHER [dir.], *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia* [São Paulo: Paulus 1993] 1).

¹¹ A nossa questão não se encontra numa perspectiva soteriológica, pretendendo responder ao quadro dogmático em torno do próprio princípio de predilecção, mas acima de tudo compreender no que consiste esse amor que Deus dirige às criaturas e que permite que umas sejam melhores que outras. No âmbito do curso de soteriologia, podemos assinalar aqui a seguinte afirmação, que de certo modo sintetiza as problemáticas levantadas: «A todo o ser existente Deus quer [...] algum bem. E como *amar* é querer bem a um ser, é evidente que Deus ama todos os seres que existem, mas não como nós amamos. A nossa vontade não é causa da bondade das coisas... Pelo contrário, o amor de Deus produz e cria a bondade nas coisas» (J. FARIAS, *Antropologia e graça. Ser cristão hoje* [Lisboa: UCE 2011] 106); sobre a interpretação da doutrina da predilecção, sobretudo no século XX, pode consultar-se PALUCH, M., *La profondeur de l'amour divin. La prédestination dans l'œuvre de Saint Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin 2004) 23-62; é ainda importante o grande contributo – que está nas bases de grandes debates – de R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La predestinación de los santos y la gracia. Doctrina de Santo Tomás comparada con los otros sistemas teológicos* (Buenos Aires: Desclée de Brouwer 1946).

podem ser atribuídos mesmo aos anjos e a Deus. Mas, nesse sentido, não pertencem a potências diversas, mas a uma só, que é a vontade¹².

Ainda na mesma obra, mas na parte que concerne a Deus em Si mesmo, São Tomás coloca a questão sobre se existe amor em Deus, sendo que o argumento apresentado é a citação da *Primeira Carta de São João*: «Deus é amor» (1Jo 4, 16)¹³. A partir daqui o nosso autor desenvolve a sua doutrina sobre a capacidade de Deus amar que, conforme já se mostrou anteriormente, passa sobretudo pela distinção entre os dois sentidos que pode ter a palavra «amar». São Tomás preserva Deus de toda a forma de amor que significasse paixão, multiplicidade e outros estados de espírito, e afirma que em Deus só pode haver amor enquanto ele é um acto da vontade. Neste ponto, São Tomás faz depender a compreensão da vontade em Deus da questão anterior, que colocava e resolvia essa problemática¹⁴. Assim, se em Deus há vontade, temos também que «o bem é principalmente e por si mesmo o objecto da vontade e do apetite»¹⁵, além de que «o amor se refere ao bem em geral, possuído ou não»¹⁶. Assim, se «o amor é, por natureza, o acto primeiro da vontade e do apetite»¹⁷, temos que, «se já se demonstrou que existe em Deus vontade; é então necessário afirmar que nele existe amor»¹⁸. Em suma, podemos dizer que esta aproximação é como que a primeira abordagem possível do tema que, depois, será desenvolvida paulatinamente, através da análise do *Comentário ao Evangelho de São João* de São Tomás. Como se poderá notar no II capítulo, muito além de uma conceptualização da caridade divina, o que São Tomás desenvolve é a objectivação dessa caridade nos vários passos bíblicos que relatam a acção de Deus na história da salvação.

Uma das dificuldades com que nos debatemos no desenvolvimento da nossa pesquisa foi a edição do texto do *Comentário ao Evangelho de São João* que deveríamos utilizar. Com efeito, não existem edições críticas desta obra, havendo até algum debate sobre a autenticidade, como se verá mais à frente. Neste sentido, após consultarmos várias edições, optámos pela mais recente, que é uma edição bilingue, reunindo uma tradução da autoria de F. Larcher e J. Weisheipl e o texto latino da edição de R. Busa da Fundación Tomás de

¹² *STh.*, I, q. 83, a. 5, ad 1.

¹³ *STh.*, I, q. 20, a. 1, s.c.

¹⁴ Cf. *STh.*, I, q. 19.

¹⁵ *STh.*, I, q. 20, a. 1, co.

¹⁶ *STh.*, I, q. 20, a. 1, co.

¹⁷ *STh.*, I, q. 20, a. 1, co.

¹⁸ *STh.*, I, q. 20, a. 1, co.; a mesma doutrina encontra-se, ainda que exposta por outro método e noutros termos, em *Cont. Gent.*, I, c. 91.

Aquino, que por sua vez é baseada na edição Marietti¹⁹. As obras complementares podem ser consultadas na Bibliografia apresentada no final da presente dissertação, mas sublinhamos algumas obras que foram de especial relevo.

Para o I capítulo foi de capital importância o extenso estudo de C. Spicq intitulado *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*²⁰. Não prescindimos da consulta de outras obras sobre a mesma temática, a qual é bastante rica e na qual se desenvolvem alguns debates, como se verá no início do referido capítulo. A obra de Spicq foi central para a nossa investigação na medida em que forneceu a matriz para o nosso estudo. Havia outras matrizes possíveis. A problemática da escolha de uma estrutura também foi tida em conta por nós, como se notará. Nesse passo também é justificada a razão da eleição da estrutura de C. Spicq. Para o mesmo capítulo foi ainda importante a consulta de outras obras de carácter geral sobre São Tomás, como é o caso da biografia realizada por J.-P. Torrell²¹. Igualmente, consultámos algumas introduções gerais ao *Comentário ao Evangelho de São João*.

O II capítulo, em que se contacta com o próprio texto de Tomás de Aquino, tem como principal fonte o texto do *Comentário* joanino. Foi ainda relevante a consulta de uma obra que reúne contributos de vários autores e de várias áreas acerca do *Comentário*, na medida em que possibilitou um enquadramento maior dos temas e do seu tratamento²².

Finalmente, no desenvolvimento do III capítulo, a bibliografia consultada foi bastante variada. Tem importância a consulta da *Suma de teologia*, que fornece os dados mais importantes para uma maior compreensão e enquadramento da perspectiva presente no *Comentário*. Ao mesmo tempo, é também neste capítulo que realizamos algumas pontes com a teologia contemporânea, e com alguns debates dos nossos dias. Neste sentido, remetemos várias vezes para obras que fazem exames críticos de vários aspectos da teologia dos nossos dias, assim como para obras que enquadram os mais recentes debates.

Quanto à estrutura do trabalho, como já assinalámos a propósito da bibliografia, é constituída por três capítulos. Em primeiro lugar enquadrámos o *Comentário* quer no plano da exegese medieval, onde traçamos as características principais do papel de São Tomás para a abordagem da Bíblia, quer no plano das próprias obras do Santo de Aquino, caracte-

¹⁹ THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of John*, 2 vol. (Wyoming: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine 2013).

²⁰ C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age* (Paris: Vrin 1944).

²¹ J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Pamplona: EUNSA 2002).

²² DAUPHINAIS, M. — LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005).

rizando brevemente este texto na totalidade dos comentários. No II capítulo – o que nos ocupa mais tempo – analisamos o texto tomista, obedecendo à estrutura capítulo a capítulo, mas enquadrando as referências por temáticas, para uma maior organicidade do estudo. Finalmente, na terceira parte, que pretendemos que seja um esboço sistemático, fazemos a síntese dos elementos recolhidos na análise presente no II capítulo e descrevemos alguns pólos temáticos mais relevantes, que por sua vez procuramos enquadrar com algumas referências de outras obras tomistas, sobretudo a *Suma de teologia*, e ainda com o mais recente debate sobre essas mesmas temáticas; o terceiro capítulo termina com um brevíssimo esboço sobre a contituidade e a influência da doutrina presente no comentário bíblico com a *Suma de teologia*.

Em termos metodológicos, como já de certo modo fizemos notar, primamos pelo contacto com o texto de São Tomás de Aquino, que é um texto pouco conhecido, e portanto desta leitura retiramos a riqueza da exegese tomista, que por sua vez é fruto e representante do método exegético da Idade Média. Neste sentido, optamos por não entrar em questões da exegese contemporânea sobre as passagens bíblicas em questão, sendo nossa intenção recolher os dados fundamentais do pensamento tomista, iluminados pela Sagrada Escritura e alimentados por ela. No I capítulo traçamos o enquadramento do *Comentário* no conjunto da exegese medieval, pelo que foi nossa opção contactar com obras de especialistas e investigadores, de modo a atingirmos um plano o mais completo possível. No III capítulo, em que pretendemos desenvolver um esboço sistemático sobre o pensamento tomista, além do estabelecimento de pólos temáticos, optamos também pelo estabelecimento de debate com a teologia contemporânea, de modo a fazer emergir de que modo os temas da teologia tomista já têm presentes algumas questões da teologia actual.

Desde já devemos reconhecer a importância que tiveram várias pessoas e instituições na elaboração da nossa investigação, e que se demonstraram sempre disponíveis para ajudar. Antes de mais o Professor Doutor José Jacinto Ferreira de Farias, que desde a primeira hora apoiou o nosso estudo e nos conduziu até ao termo da dissertação. Agradecemos também ao Dr. Bernardo Cardoso e à Dra. Diana Dinis, que gentilmente reviram o aspecto literário da dissertação. Agradecemos ainda aos membros do Convento de São Domingos, em Lisboa, que sempre se demonstraram disponíveis e facultaram o acesso à sua biblioteca para consulta de algumas obras, especialmente ao Frei José Carlos Almeida, OP. Reconhecemo-nos agradecidos ainda aos serviços das Bibliotecas da Universidade Pontifícia Salesiana e da Pontifícia Universidade Gregoriana, ambas em Roma (Itália), que prontamente se

disponibilizaram a enviar documentos de difícil acesso em Portugal. Agradecemos ao Doutor Léo Elders, membro emérito da Pontifícia Academia de São Tomás de Aquino o apoio na nossa investigação. Finalmente, agradecemos o apoio que as mais variadíssimas pessoas deram à prossecução dos nossos objectivos nesta investigação. A esses, familiares, amigos e membros do Povo de Deus, o nosso sincero agradecimento. Não pode ser outra a nossa certeza, senão saber que a caridade divina, manifestada em Jesus Cristo, e hoje presente na Sua Igreja pelo Espírito Santo, acompanha, assiste e fortalece o coração de todos.

Apenas como nota final, queremos assinalar que optámos por escrever a presente dissertação não usando o novo acordo ortográfico, sendo assim por nós utilizado a ortografia anterior. Ainda como precisão técnica, queremos indicar que as obras de São Tomás são citadas usando a forma mais comum e habitual²³.

²³ Assim sendo, para citar o *Comentário ao Evangelho de S. João*, a seguir à abreviatura indicamos o capítulo que está a ser analisado e após a vírgula a *lectio* a que se refere a citação; além deste método normal de citação, fornecemos ainda em seguida, entre parênteses, o número do parágrafo, tal como se encontra na edição Marietti.

I CAPÍTULO

O COMENTÁRIO AO EVANGELHO DE SÃO JOÃO: HISTÓRIA E CONTEXTO

Este I capítulo dedica-se a contextualizar o *Comentário*, em vários níveis. Em primeiro lugar, abordamo-lo na perspectiva da exegese bíblica medieval, que tem características próprias e que portanto trata o texto bíblico de uma forma singular. Em segundo lugar, situaremos o *Comentário* no conjunto das obras e das doutrinas tomistas, de modo a que se compreenda o que é o *Comentário*, qual a sua pertinência no conjunto da produção teológica de São Tomás e qual a sua novidade e relevo para o extenso *corpus thomisticum*. Em terceiro lugar, faremos uma apresentação externa do *Comentário*, isto é, delinearemos a sua estrutura e outros aspectos formais de interesse para uma aproximação ao texto.

1.1. A exegese bíblica na Idade Média

O *Comentário ao Evangelho de São João* é antes de mais fruto do labor universitário de São Tomás de Aquino, e insere-se num processo de transformação da investigação teológica medieval, que em poucas palavras é descrito como a passagem «da exegese do claustro para a escola»²⁴. Com efeito, esta deslocação representou uma transformação de atitude face à leitura da Sagrada Escritura, que de uma atitude mais meditativa e espiritual, passou a uma atitude que via a Palavra de Deus como matéria de estudo e ensino, numa análise discursiva²⁵. Contudo, para uma melhor compreensão desta transformação, parece-nos importante elaborar um breve esboço histórico da exegese medieval. Assim, em seguida, formulamos algumas considerações sobre o papel da Sagrada Escritura na Escolástica. Finalmente, enquadrámos São Tomás no conjunto da exegese medieval e definimos os elementos principais que caracterizam o trabalho exegético do Santo de Aquino.

²⁴ J. VERGER, *L'exégèse de l'Université*, in P. RICHE – G. LOBRICHON (Dirs.), *Le Moyen Age et la Bible* (Paris: Beauchesne 1984) 199.

²⁵ Cf. J. VERGER, *L'exégèse de l'Université*, 199.

1.1.1. Breve esboço histórico

A realização do esboço histórico da exegese bíblica medieval implica optar por uma entre três perspectivas: uma cronológica – que divide a Idade Média em vários períodos e analisa cada um nas suas características homogêneas – que foi a escolhida por C. Spicq²⁶; outra que descreve as várias escolas exegéticas que, com maior ou menor duração, existiram ao longo dos riquíssimos séculos da medievalidade, como optou por fazer B. Smalley²⁷; ou, finalmente, uma terceira via que, optando por analisar os textos dos autores e cruzando-os com as escolas exegéticas, oferece sobretudo uma perspectiva mais ao nível dos conteúdos²⁸. Estes vários autores contemporâneos – sobretudo os dois últimos – protagonizaram um grande debate em torno da exegese medieval. Esse debate, segundo F. Santi, conduziu a que se «tivesse concentrado demasiado a atenção nas técnicas exegéticas, na sua história e nas suas relações, com dano de uma compreensão histórica dos eventos que envolveram a Bíblia em si mesma»²⁹. F. Santi, avançando na sua análise das várias posições que surgiram na estabilização de uma metodologia de aproximação à exegese medieval, reconhecerá no estudo de C. Spicq aquele que de certo modo se aproxima mais de uma leitura sobre o estatuto da Bíblia e não tanto das técnicas exegéticas³⁰. Assim sendo, seguiremos este estudo, ilustrando-o através de citações dos vários autores medievais, mas também valorizando os dados que vieram dos debates entre as duas posições, uma representada por B. Smalley e outra representada por H. de Lubac.

1.1.1.1. Do século VIII ao século XI

C. Spicq divide em dois períodos a história da exegese medieval: o primeiro período abarca do VIII século ao XI século; o segundo, os séculos XII, XIII e XIV³¹, os quais representam, cada um, um período independente. No primeiro período podemos indicar cinco traços

²⁶ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*.

²⁷ Cf. B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages* (Indiana: University of Notre Dame Press 1978).

²⁸ Cf. H. LUBAC, *Exégèse médiévale* I/1, I/2, II/1, II/2 (Paris: Mouton 1959-1964).

²⁹ F. SANTI, *L'esegesi biblica di Tommaso d'Aquino nel contesto dell'esegesi biblica medievale*, in *Angelicum* 71 (1994), 509.

³⁰ Cf. F. SANTI, *L'esegesi biblica di Tommaso d'Aquino*, 511; neste sentido, não deixa de ser importante assinalarmos o que B. Smalley afirma, comparando-se com C. Spicq: «O Padre Spicq é um teólogo profissional e um historiador amador, enquanto eu sou uma historiadora profissional e não sou teóloga de todo» (B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, xxx); M. Paluch coloca estas obras entre as principais para uma correcta aproximação aos comentários bíblicos tomistas (Cf. M. PALUCH, *La profondeur de l'amour divin*, 249).

³¹ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 7.

caracterizadores gerais: em primeiro lugar, a exegese transporta um profundo sentido da tradição, o que resulta numa «fidelidade fechada, rigorosa, e frequentemente servil à exegese patrística, aos seus princípios, aos seus métodos e às suas conclusões»³². Aqui convém assinalar que quando falamos em Padres da Igreja, referimo-nos sobretudo aos latinos (em especial Santo Ambrósio, Santo Agostinho, São Gregório Magno e São Jerónimo)³³, uma vez que os Padres Gregos eram quase desconhecidos³⁴. De certo modo esta característica pode ser ilustrada recorrendo a São Beda Venerável, que numa carta, que serve de prefácio ao *Comentário ao Evangelho de Lucas*, afirma:

O que Santo Ambrósio, o que Agostinho, o que por fim o apóstolo da nossa gente Gregório, o vigilantíssimo (de acordo com o seu nome), o que Jerónimo, intérprete da história sagrada, o que muitos outros Padres compreenderam nas palavras de Lucas, foi o que disseram e com esforço examinaram cuidadosamente³⁵.

A segunda característica que ilustra este período da Idade Média é consequência da primeira, e descreve sobretudo o resultado da grande fidelidade aos padres da Igreja. Estamos, portanto, diante de uma exegese que oferece, sem esforço intelectual – porque as respostas já estão contidas na patrística –, novas respostas e soluções criativas para problemas antigos, ou ainda, a realização de comentários abreviados que retomam aquilo que está contido nos Padres da Igreja³⁶, como afirma Rábano Mauro: «o seu sentir [dos Padres], eu o explico pelas minhas palavras abreviando»³⁷.

O terceiro aspecto dá conta de que os trabalhos que se elaboram sobre os livros da Sagrada Escritura não são trabalhos científicos propriamente ditos, «mas obras de edificação que nutrem a piedade dos fiéis»³⁸. Os comentários que surgem estão muitas vezes ligados a exercícios de pregação para festas ou como modo de ajudar os monges na meditação de salmos e de outros cânticos bíblicos³⁹. O facto de não serem trabalhos científicos deriva também de as línguas em que foram escritos os livros bíblicos⁴⁰ serem largamente desconhecidas.

³² C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 10; cf., ainda, B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, 37, que neste lugar chega mesmo a afirmar que a autoridade da Escritura e a dos Padres era inseparável.

³³ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 10-12.

³⁴ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 11; esta será uma das diferenças com as fontes de São Tomás, que usa os Padres Gregos, como se verá mais à frente

³⁵ BEDA VENERABILIS, *In Lucam evangelium expositio*, pról., 98-102, in CCSL 120, 7.

³⁶ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 12-14.

³⁷ RABANUS MAURUS, *Commentaria in libros IV regum*, pref., in PL 109, 9-10.

³⁸ C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 14.

³⁹ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 14.

⁴⁰ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 14-16.

A quarta característica assinala que as noções de hermenêutica eram extremamente raras, o que implica que os comentários não usem de forma generalizada princípios de exegese e estes mesmos princípios quase não sejam tratados pelos autores⁴¹.

A quinta característica assinalada por C. Spicq tem a ver com o sentido das Escrituras. O autor descreve dois tipos: sentido literal ou histórico e sentido espiritual e alegórico⁴². Encontram-se de forma ainda embrionária, uma vez que só no século XII este vai ser um tema largamente abordado⁴³. A missão do exegeta constitui-se como decifrador destes sentidos, que podem ser infinitos⁴⁴.

Entre os autores deste período, podemos assinalar vários nomes, como até agora temos vindo a notar: São Beda Venerável⁴⁵, Rábano Mauro⁴⁶, João Escoto Erígena⁴⁷, entre muitos outros⁴⁸.

1.1.1.2. O século XII

A segunda fase da exegese medieval, que corresponde aos séculos XII, XIII e XIV, é, por sua vez, sub-dividida por Spicq em três períodos, correspondendo cada um desses a um século. Quanto ao primeiro período desta segunda fase, é traçado pelo autor que temos vindo a seguir através de dez características.

A primeira característica apontada dá conta de uma mutação da exegese em relação ao período anterior, apontando-se que a abordagem bíblica neste século já não busca exclusivamente o comentário em ambiente litúrgico ou em vista da edificação dos fiéis⁴⁹. Começa paulatinamente a ganhar traços de uma investigação científica, nomeadamente através do trabalho feito sobre os próprios dados contidos na Escritura, isto é, analisando científica-

⁴¹ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 17-18; duas obras onde podemos encontrar definidos princípios de hermenêutica bíblica são o *De schematibus et tropis (sacrae Scripturae)* de São Beda Venerável (cf. CCSL 123/A, 142-171) e o *De clericorum institutione* de Rábano Mauro (cf. PL 107, 293-420).

⁴² «O sentido literal ou histórico se distingue do sentido espiritual ou alegórico como a humanidade visível de Cristo da sua divindade invisível, ou mais prosaicamente como a casca da amêndoa» (C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 19); pode-se conferir ainda B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, 41-43.

⁴³ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 19.

⁴⁴ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 19-25.

⁴⁵ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 29-32.

⁴⁶ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 38-44.

⁴⁷ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 47-49.

⁴⁸ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 29-56.

⁴⁹ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 62.

mente lugares, laços familiares, etc.⁵⁰; um exemplo deste esforço encontramos em Anselmo de Laón, que:

Estudou a genealogia de Cristo em São Mateus, a cronologia da Paixão nos Sinópticos, se mostrou curioso pela topografia palestinese, ou ainda fez muitos estudos sobre o *Tabernáculo* que não tinham outro desejo se não compreender o texto do *Êxodo* e de fornecer informações precisas sobre a constituição dessa tenda e dos objectos nela contidos⁵¹.

A segunda característica é a íntima ligação existente entre exegese bíblica e teologia, de modo que esta última aparece como ciência da Escritura, e tornam-se indissociáveis⁵²; um exemplo desta característica é a obra de Pedro Lombardo, *Collectanea in omnes S. Pauli apostoli epistolas*⁵³, que trabalha sobre uma *Glosa* de um autor anterior, à qual vai colocando *quaestiones* a propósito de vários temas⁵⁴.

O terceiro aspecto assinala a mutação dos próprios modos de redacção dos comentários bíblicos. Representa já um novo modo de compreensão e de análise do texto bíblico, de modo que se começa a dividir e a sub-dividir os excertos para análise⁵⁵.

O quarto traço caracterizador consiste no surgimento da *razão* com um lugar preponderante, que se assume até como autoridade⁵⁶, como justamente afirma Hugo de São Vítor: «Nesta parte pareceu-me suficiente pela minha autoridade que pela minha razão respondesse à tua interrogação»⁵⁷.

Um quinto aspecto que marca a exegese do século XII tem a ver com a maior clareza nos princípios que conduzem a interpretação que os autores fazem da Sagrada Escritura, ainda que, também como no século anterior, não se encontrem tratados sobre hermenêutica

⁵⁰ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 62-64 ; B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, 46-49.

⁵¹ C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 62-63; as obras referenciadas podem encontrar-se em: ANSELMUS LAUDUNENSIS, *Enarrationes in Matthaeum*, in PL 162, 1229, 1490 e 1492.

⁵² Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 64-69 ; B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, 51-52.

⁵³ PETRUS LOMBARDUS, *Collectanea in omnes S. Pauli Apostoli Epistolas*, in PL 191, 1297-1696; 192, 9-520.

⁵⁴ Cf. B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, 73; de forma geral sobre esta forma de fazer exegese, veja-se: B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, 66-82.

⁵⁵ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 70-72.

⁵⁶ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 72-78; esta característica remete para um dos aspectos do período anterior, que se constituiu sobretudo a partir da recolha do pensamento dos padres da Igreja, sendo que nesta nova fase e com o relevo dado à razão, os comentadores bíblicos ousam tirar conclusões, pensar e julgar, acontecendo aos poucos que os comentários da patrística servem sobretudo como argumentos de autoridade, que sustentam uma interpretação (cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 72-73).

⁵⁷ HUGO DE S. VICTORE, *De sacramentis Christianae fidei*, in PL 176, 446.

bíblica⁵⁸; a passagem de *2Tim* 3, 16 é suficiente para fundamentar a inspiração das Escrituras, como sustenta o mesmo Hugo de São Vítor⁵⁹.

A sexta dimensão que emerge durante este século tem a ver com o surgimento da crítica textual, a qual, por sua vez, surge no âmbito do desenvolvimento do Direito Canónico⁶⁰.

O sétimo traço caracterizador da exegese deste século é a influência da exegese rabínica, sobretudo no desenvolvimento da análise do sentido literal da Bíblia⁶¹.

A oitava característica que podemos apontar desta exegese, e que está na linha da exegese do período anterior, é a insistência na noção de que o trabalho do exegeta é a distinção entre o sentido literal e o sentido espiritual⁶². Deste modo, podemos recolher mais uma vez uma afirmação de Hugo de São Vítor: «[O exegeta] deve assim tratar a divina Escritura como se em parte nenhuma houvesse uma alegoria, nem procurássemos um tropologia, mas competentemente assinalar cada um nos seus lugares, conforme dita a razão»⁶³.

A nona característica, que remonta a Orígenes e a Santo Ambrósio, dá conta da divisão tripartida dos livros sapienciais, através da *moral*, da *física* e da *lógica* ou *metafísica*, ensinando os bons costumes, no que respeita ao livro dos *Provérbios*, da natureza das coisas no *Eclesiástico* e a união da alma com Deus, para os contemplativos, no *Cântico dos Cânticos*⁶⁴. Esta divisão vai sofrer uma transformação, passando a ser tarefa do exegeta a pesquisa pela *intenção*, o *fim* e o *modo* de cada livro⁶⁵.

A décima e última característica dá conta dos debates em torno do cânone bíblico, continuando os debates já presentes na patrística⁶⁶.

Entre os exegetas deste período encontramos Pedro Lombardo⁶⁷ e Ricardo de São Vítor⁶⁸, entre outros⁶⁹. C. Spicq, num texto mais condensado, agrupa os comentários bíblicos deste período em três tipos:

⁵⁸ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 79-84.

⁵⁹ Cf. HUGO DE S. VICTORE, *De Scripturis et scriptoribus sacris*, c. 1, in *PL* 175, 9-11.

⁶⁰ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 84-87; B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, 52-66.

⁶¹ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 87-94.

⁶² Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 94-103; B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, 87-89.

⁶³ HUGO DE S. VICTORE, *Eruditionis didascalicae libri VII*, c. 2, in *PL* 176, 790.

⁶⁴ Esta divisão está presente na *Glosa Ordinária* (in *PL* 113, 1127) e é retrabalhada por Hugo de São Vítor (HUGO DE S. VICTORE, *In Salomonis Ecclesiasten*, pref., in *PL* 175, 113-118).

⁶⁵ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 104.

⁶⁶ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 105-108.

⁶⁷ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 125-127.

⁶⁸ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 128-130.

Podemos encontrar uma tríplice corrente na interpretação da Escritura no século XII: a primeira está constituída pela exegese erudita representada pelos *Comentários sobre os Salmos* de Pedro Lombardo, a *Expositio difficultatum suborientium in expositione tebernaculi foedris* de Ricardo de São Vítor e a *Glosa ordinaria* de Anselmo de Laón; em segundo lugar uma corrente monástica, de intenção moralizante, com os *Comentários sobre o Cântico dos Cânticos* de São Bernardo e Pedro de la Celle, ou o *Comentário aos Salmos* de João de Reims; por último, os trabalhos escriturísticos orientados para a pregação e representados por Gilberto Porretano, a *Glosa interlinearis* e, sobretudo, as *Distinctiones* de Pedro Cantor e de Prepositino de Cremona sobre o Saltério⁷⁰.

Em suma, este panorama dos comentários bíblicos do século XII deve mostrar-nos a grande riqueza da produção escrita, e demonstrar-nos por isso que este é um período que influenciará os autores do século XIII, nomeadamente São Tomás de Aquino. Não deixa de ser necessário notar o que é deficitário, para daí aferirmos a importância de São Tomás. Neste sentido, podemos indicar o que afirma A. Landgraf: «O que falta precisamente à Escolástica incipiente é uma grande base metafísica, que fundamente e consolide todo o edifício doutrinal, determinando a sua estrutura interna [...]. Esta obra grandiosa devia ser o trabalho feliz de Tomás de Aquino»⁷¹.

1.1.1.3. O século XIII

A segunda fase que compõe o segundo período da exegese medieval – que corresponde ao século XIII, século em que encontramos São Tomás de Aquino⁷² – dá conta daquela transformação profunda que já apontámos. Deste modo, logo no início da sua análise deste período, Spicq afirma: «A maior parte dos grandes comentários bíblicos do século XIII não são outra coisa senão a redacção dos cursos oficiais e quotidianos dos Mestres em teo-

⁶⁹ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 109-140; sobre os comentários bíblicos desta época pode ver-se: A. LANDGRAF, *Introducción a la Historia de la Literatura teológica de la escolástica incipiente* (Barcelona: Herder 1956) 61-64.

⁷⁰ C. SPICQ, *Thomas d'Aquin. VI. Saint Thomas d'Aquin exégète*, in É AMANN (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1 (Paris: Librairie Letouzey et Ané 1946) 694.

⁷¹ A. LANDGRAF, *Introducción a la Historia de la Literatura teológica*, 27.

⁷² O autor que temos vindo especialmente a seguir nesta matéria ocupa aqui a maior parte da sua obra, uma vez que a intenção inicial do seu estudo era apresentar a exegese de São Tomás de Aquino (cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 5); quanto à biografia de São Tomás de Aquino não nos ocupamos dela neste nosso estudo, remetemos por isso para as obras de referência (cf. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* [Pamplona: EUNSA 2002] 19-348; O. PESCH, *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval* [Barcelona: Herder 1992]; M.-D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin* [Montréal/Paris: Institut d'Études Médiévales/Vrin 1954] e P.-A. WALZ, *Thomas d'Aquin. I. Vie*, in É AMANN [dir.], *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1 [Paris: Librairie Letouzey et Ané 1946] 618-631).

logia durante a sua carreira universitária»⁷³. M. M. Rossi sistematiza assim os aspectos que significaram a transformação da exegese do século XIII:

O impulso espiritual; a entrada massiva dos escritos aristotélicos e, sobretudo, do modelo noético que esse comportava; a fixação do currículo no ensino e o alargamento dos que fruíam da cultura; a especialização das ciências e do espírito crítico; a nova concepção do homem e do sistema do mundo e os elementos fruto destes factores ou a eles referenciados⁷⁴.

Como se nota, não podemos fazer uma análise ingénua de uma conjuntura altamente complexa, por isso, devemos também ter presente que, se podemos dizer que pertence ao século XIII os melhores expoentes da actividade exegetica⁷⁵, isso deve-se sobretudo «ao grande impulso dado aos estudos bíblicos um século antes»⁷⁶.

É importante ainda notar que o que se entende por *comentário bíblico* não é algo claro nesta época, podendo definir várias formas de abordagem do texto sagrado⁷⁷. Esta transformação profunda não é descrita apenas por um trânsito do lugar onde se faz a exegese, mas antes é fruto da própria compreensão que se tem da Sagrada Escritura⁷⁸. De todos estes elementos resulta uma realidade muito mais complexa, a qual não cabe nos esquemas simplistas que geralmente se fazem, quer da medievalidade em geral, quer do século XIII em particular⁷⁹.

C. Spicq divide a exposição sobre este século em dois vectores principais: por um lado, as características gerais e, por outro lado, a hermenêutica dos textos bíblicos. Seguiremos a sua exposição, analisando separadamente cada um dos aspectos.

⁷³ C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 142; cf. J. VERGER, *L'exégèse de l'Université*, 199; P. Synave aplica ainda o mesmo processo ao *In Sent.* de São Tomás, que seria fruto do seu magistério enquanto bacharel sentenciário (cf. P. SYNAVE, *Les Commentaires Scripturaires de S. Thomas d'Aquin*, in *Vie Spirituelle* 43 [1923] 455).

⁷⁴ M. M. ROSSI, *Attenzione a Tommaso d'Aquino esegeta*, in *Angelicum* 76 (1999) 75; o papel capital que teve a entrada do aristotelismo é a ideia de fundo que preside à apresentação da doutrina tomista em L.-B. GILLON, *Thomas d'Aquin. V. Signification historique de la théologie de Saint Thomas*, in É. AMANN (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1 (Paris: Librairie Letouzey et Ané 1946) 659.

⁷⁵ Cf. J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomas*, 540.

⁷⁶ C. SPICQ, *Thomas d'Aquin. VI. Saint Thomas d'Aquin exégète*, 695; aqui não deixa de ser importante assinalar algumas palavras de P. Denifle: «Se se compara um comentário de São Tomás com os dos seus antecessores imediatos, encontram-se geralmente as mesmas questões, frequentemente as mesmas soluções, os mesmos textos escriturísticos, ainda que em maior quantidade; apenas que em São Tomás, como acontece na *Suma*, tudo é mais penetrante, mais seguro e mais concreto, devido ao seu emprego profundo da razão» (cit. in C. SPICQ, *Thomas d'Aquin. VI. Saint Thomas d'Aquin exégète*, 737).

⁷⁷ F. Santi indica algumas: «O comentário pode ser considerado em diversos modos, como uma narração ininterrupta, uma paráfrase do texto; ou uma narrativa que produz peças de texto com a simples intenção de clarificar» (F. SANTI, *L'esegesi biblica di Tommaso d'Aquino*, 512).

⁷⁸ Cf. F. SANTI, *L'esegesi biblica di Tommaso d'Aquino*, 511.

⁷⁹ A exposição que o autor que escolhemos faz, além de outros comentadores, privilegia largamente a obra tomista, pelo que também nós optaremos por ilustrar os vários aspectos com o pensamento de São Tomás para uma melhor compreensão do teólogo.

Quanto às características gerais, podemos apresentar seis tipos.

A primeira característica, em seguimento do período anterior, dá conta dos debates em torno do cânone dos livros sagrados: primeiro que tudo, em quantos grupos se deveriam dividir os livros do Antigo Testamento, e ainda qual o estatuto dos livros deuterocanónicos⁸⁰; como pano de fundo destes debates, podemos assinalar algumas palavras de São Tomás:

A palavra *lei* é por vezes assumida para designar todo o Antigo Testamento, e não apenas para os cinco livros de Moisés, como em *Jo* [15, 25]: *Tinha de se cumprir a palavra que estava escrita na lei: eles odiaram-me sem razão*, o que está escrito no Antigo Testamento, mas não nos cinco livros de Moisés. É assim que *lei* se compreende aqui.

Novamente, o Antigo Testamento é por vezes dividido em três partes, nomeadamente, a lei, os Salmos e os profetas, como em *Lc* [24, 44]: *era necessário que tudo o que está escrito sobre mim na lei de Moisés e nos profetas e nos Salmos se cumprisse*.

Finalmente, todo o Antigo Testamento é por vezes dividido em dois, nomeadamente, a lei e os profetas, como em *Mt* [22, 40]: *destes dois mandamentos dependem toda a lei e os profetas*. Neste sentido, o Saltério está incluído nos profetas⁸¹.

A segunda característica, em sequência da tendencial fixação do cânone bíblico, tem a ver com a paulatina estabilização da ordem e da divisão dos livros bíblicos, cujo mérito se deve em parte a São Tomás⁸².

O terceiro traço que caracteriza a exegese deste período é o surgimento de correctores das versões bíblicas que ao longo dos tempos foram acumulando corruptelas, muitas vezes fruto de glosas⁸³.

O surgimento de *concordâncias* bíblicas e de *reportórios* define o quarto traço caracterizador⁸⁴. As concordâncias podiam ser de dois tipos: *concordâncias reais*, «que reproduziam, sob uma palavra que servia de título, todas as passagens da Escritura que tratam do assunto determinado por esse título»⁸⁵; e *concordâncias verbais*, que são «tipos de dicionários de todas as expressões bíblicas [que] permitiam precisar a significação duma palavra por comparação com todos os outros empregos dessa palavra na Escritura»⁸⁶.

⁸⁰ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 144-159; J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomas*, in *Scripta Theologica* 3 (1971) 560-563.

⁸¹ *In Rom.*, cap. 3, l. 2 (292).

⁸² Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 159-164.

⁸³ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 165-172.

⁸⁴ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 173-178.

⁸⁵ C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 172.

⁸⁶ C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 172-173; C. Spicq e J. Revuelta acrescentam ainda um terceiro tipo de concordâncias, que eles designam de *maiores*. Acrescentam às concordâncias *verbais* um fragmento da frase que se encontrava a palavra a ser abordada (C. SPICQ, *Thomas d'Aquin. VI. Saint Thomas d'Aquin exégète*, 703; J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomas*, 566).

Em quinto lugar temos o interesse gerado nesta época pela filologia e o estudo do texto sagrado a partir das línguas originais, com especial ênfase para o hebraico – motivando os debates com os judeus – em detrimento do grego. Este, contudo, não foi um aspecto que tenha marcado especialmente a produção teológica, ainda que não esteja totalmente ausente⁸⁷, como se pode observar inclusivamente em vários passos das obras de São Tomás. Um exemplo desta prática encontra-se no comentário a *Jo* 1, 21: «Em grego, o artigo é aqui usado para significar *o* profeta, como significando por antonomásia»⁸⁸.

Por último, temos, em grande parte como consequência de vários aspectos até agora referenciados, a emergência da crítica textual, que começa a dar os primeiros passos e a aperfeiçoar a leitura da Sagrada Escritura⁸⁹; ligada a esta crítica encontramos a chamada *hebraica veritas*, que é a procura de uma correcção de acordo com as noções hebraicas do que está contido na Sagrada Escritura⁹⁰. Neste aspecto, e referindo-nos a São Tomás, é importante dar conta do facto de serem assinaladas os desfasamentos entre a edição da *Vulgata* e a edição da *Septuaginta*:

O texto que é referido é do *Êxodo* [33, 19] onde o Senhor diz a Moisés: *Serei misericordioso com quem eu quiser e serei clemente com quem for do meu agrado*. Mas o Apóstolo cita esta passagem de acordo com a versão da *Septuaginta* dizendo: *o Senhor disse a Moisés: Eu terei misericórdia com aqueles de quem tiver misericórdia, e eu mostrarei misericórdia com aqueles a quem mostrar misericórdia*. O significado é que todas as nossas bênçãos são atribuídas à misericórdia de Deus, como é dito em *Is* [63, 7 e em *Lam* 3, 22]⁹¹.

Como assinalámos anteriormente, além das características gerais, o autor que nos tem servido de suporte na nossa exposição divide a análise deste século também na abordagem da hermenêutica, que é dividida em seis pontos⁹².

O primeiro ponto que descreve a hermenêutica medieval é a exegese literal, isto é, a abordagem do sentido literal dos textos bíblicos⁹³. A originalidade desta investigação bíbli-

⁸⁷ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 178-196 ; no caso particular de São Tomás, ainda que, apesar do que assinalamos, ele tivesse alguns conhecimentos, não tem contudo um conhecimento aprofundado, conhecimento esse que contudo estava ao seu alcance (cf. J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomas*, 566-567).

⁸⁸ *In Io.*, c. 1, l. 2 (233).

⁸⁹ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 196-201 ; J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomas*, 568-570.

⁹⁰ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 196; B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, 329-355.

⁹¹ *In Rom.*, c. 9, l. 3 (769).

⁹² Devemos assinalar que estes princípios hermenêuticos «não são os mesmos em todos nem constantes em cada um [dos autores]; mas podemos discernir regras gerais, características da época» (C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 204).

⁹³ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 204-212; J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomas*, 570-572.

ca pelo sentido literal não está só na sua comparação com o período anterior (especialmente as referências aos Padres da Igreja), mas no pendor pessoal que começam a ter as opiniões dos comentadores⁹⁴.

São Tomás, muito afeiçoado à tradição mas realizando ao mesmo tempo muitas novidades no campo teológico, surge como exemplo nesta característica. A cada passo procura indicar as principais interpretações que surgiram a respeito de uma passagem bíblica, e não hesita em avançar a sua própria opinião⁹⁵. Por exemplo, comentando *Jo* 5, 34, afirma existirem três interpretações possíveis, e indica a que para ele é a melhor:

No primeiro modo, o sentido é: Eu por mim mesmo não preciso do testemunho de um homem, como se confiassem só em si; mas eu tenho um testemunho mais forte, isto é, um testemunho divino: *Para mim, não interessa mais se eu sou julgado por ti* [*1Cor* 4, 3]; *tu sabes que eu não desejei o dia do homem*, isto é, a glória humana [*Jer* 17, 16].

Outra interpretação é: eu por mim próprio não preciso do testemunho de um homem, na medida em que quem dá o testemunho é um homem, mas também ele foi iluminado por Deus em ordem ao testemunho: *Existe um homem enviado por Deus, que tem o nome de João* [*Jo* 1, 6]; *nós não procuramos a glória dos homens* [*1Tess* 2, 6]; *Eu não procuro a minha própria glória* [*Jo* 8, 50]. E assim eu recebo o testemunho de João não apenas como homem, mas também como enviado e iluminado por Deus em ordem a testemunhar.

Uma terceira interpretação, e a melhor, é: Eu por mim próprio não preciso do testemunho de um homem, isto é, testemunho humano. Isto porque eu não recebi a minha autoridade de ninguém, mas de Deus, que prova que eu sou grande⁹⁶.

A segunda característica hermenêutica, que tem muita importância neste século, é a chamada exegese dialéctica, isto é, o modo como os exegetas elucidam o texto que estão a analisar⁹⁷. Por outras palavras, esta é a problemática da *divisio textus*, ainda que C. Spicq não use esta terminologia⁹⁸.

Este procedimento exegético passa pela divisão do texto em várias partes, e sua explicação sucessiva, constituindo-se esta prática numa das características particulares da exegese do século XIII⁹⁹. Fornece-se sobretudo uma exactidão de análise, de modo que, em São Tomás, este procedimento tem em vista, acima de tudo, a construção de uma síntese a

⁹⁴ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 205.

⁹⁵ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 206.

⁹⁶ *In Io.*, c. 5, l. 6 (809).

⁹⁷ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 212-218; J. REVUELTA, *Los comentarios biblicos de Santo Tomas*, 572-574.

⁹⁸ Esta terminologia é usada por estes dois autores: J. BOYLE, *Authorial Intention and the Divisio textus*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 3-8; M. M. ROSSI, *La divisio textus nei commenti scritturistici di san Tommaso d'Aquino: un procedimento solo esegetico?*, in *Angelicum* 71 (1994) 537-548.

⁹⁹ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 212.

partir das várias palavras analisadas em profundidade¹⁰⁰. No *Comentário* podemos encontrar um exemplo, quando São Tomás comenta *Jo* 1, 1:

Nós devemos examinar o sentido da frase *No princípio era o Verbo*. E aqui apresentam-se três coisas para um cuidadoso estudo de acordo com as três partes desta frase. Primeiro é necessário investigar o nome *Verbo*; em segundo lugar a frase *no princípio*; terceiro, o significado de o Verbo *ser no princípio*¹⁰¹.

A terceira característica aduzida por C. Spicq assinala a exegese teológica, isto é, a interpretação dos textos bíblicos na medida em que eles são textos teológicos¹⁰². Esta característica pode suscitar aos nossos contemporâneos alguma dificuldade e suspeita, na medida em que a evolução das disciplinas teológicas levou a uma autonomização da exegese bíblica em relação às outras disciplinas teológicas, as quais, por sua vez, também se autonomizaram entre si. Contudo, cabe-nos assinalar que na Idade Média não acontecia esta dissociação¹⁰³, e a interpretação do texto bíblico passava sobretudo por uma análise dos vários temas que iam surgindo, através da inserção das *quaestiones*¹⁰⁴, como já notámos anteriormente.

O autor que temos seguido nesta exposição assinala a respeito desta interpretação sete vectores. O primeiro é as transposições que ao longo dos comentários bíblicos se fazem para outros temas que de certo modo se ligam com os conteúdos escriturísticos, como por exemplo a exposição que São Tomás faz sobre a visão da essência divina a propósito de *Jo* 1, 18: «Ninguém jamais viu a Deus»¹⁰⁵.

O segundo aspecto desta hermenêutica teológica é a intensiva procura de paralelos, de modo que se chegue a afirmar que «os exegetas são como concordâncias vivas»¹⁰⁶. Por exemplo, na leitura que São Tomás faz de *Jo* 18, 28, em que se diz que levaram Jesus de Caifás ao Pretório, passagem que suscita ao Doutor de Aquino duas citações: a de *Miq* 2, 1 e de *Jb* 24, 14, ambas relacionando a manhã e o assassinato¹⁰⁷. Não há uma relação directa

¹⁰⁰ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 214.

¹⁰¹ *In Io.*, c. 1, l. 1 (24).

¹⁰² Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 218-236; J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomás*, 574-575.

¹⁰³ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 219.

¹⁰⁴ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 218-219.

¹⁰⁵ Cf. *Io.*, c. 1, l. 11 (211).

¹⁰⁶ C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 223.

¹⁰⁷ Cf. *Io.*, c. 18, l. 5 (2330); C. Spicq assinala que este é um procedimento propriamente exegetico mas que não é novo, uma vez que já o encontramos na exegese rabínica. Não deixa, contudo, de ser interessante assinalar a forma como se fazem estes paralelos, na medida em que ainda contemporaneamente este é um processo aplicado, consagrando-se o princípio segundo o qual a Bíblia é explicada pela própria Bíblia, ao passo que os medievais fazem-no muitas vezes com um sentido acomodatório e surgem ainda como ornamentos retóricos (Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 225-226).

entre uma passagem e outra, mas pretende-se assim fazer emergir paralelos ou passagens que de certo modo se relacionem, para daí se fazer análises.

O terceiro aspecto, decorrente deste, são as cadeias de citações, em que já não se pretende simplesmente clarificar alguma passagem bíblica, mas pretende-se também concentrar um conjunto de citações bíblicas que funcionem quase como florilégios bíblicos¹⁰⁸.

O quarto aspecto assinala que os exegetas medievais se deram conta de que não bastava, para a interpretação bíblica, a simples citação de textos da Bíblia, mas que o recurso aos Padres da Igreja fornecia um riquíssimo acervo que permitia uma exegese teológica mais profunda ainda¹⁰⁹.

Neste quadro surgem as quatro *glosas contínuas* sobre os quatro evangelhos, mais conhecidas por *Catena aurea*, da autoria de São Tomás de Aquino, um recurso usado em todos os outros comentários bíblicos¹¹⁰. Estas obras reúnem várias citações de Padres da Igreja e outros Doutores, tema que, contudo, será abordado mais à frente com maior pormenor.

Em quinto lugar temos que além de esta ser uma hermenêutica que procura na própria Bíblia e nos Padres da Igreja a explicação para várias passagens, ela vai ainda usar citações de outros comentadores bíblicos, enquadrando-se assim na hermenêutica escolástica¹¹¹.

O sexto aspecto é a assunção da refutação das heresias como missão da exegese, de modo que se vêem no texto bíblico passagens que impossibilitam heresias presentes no decurso da história da Igreja¹¹².

Finalmente, o sétimo aspecto, assinala que além dos vários recursos já indicados, os exegetas do século XIII usavam autores profanos, como Aristóteles e Cícero¹¹³.

A quarta característica da hermenêutica bíblica é a chamada exegese verbal. Este procedimento exegetico, já iniciado nos séculos anteriores, e portanto herdado pelo século

¹⁰⁸ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 226-227.

¹⁰⁹ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 227.

¹¹⁰ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 228-229.

¹¹¹ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 231-232.

¹¹² Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 232-233; a título exemplificativo podíamos tomar esta passagem do *Comentário* de São Tomás, comentando Jo 17, 1: «Então Jesus diz, *glorifica o Teu Filho*, isto é, mostra a todo o mundo que Eu sou teu Filho, em sentido estrito: por nascimento, não por criação (em oposição a Ario, que disse que o Filho de Deus é uma criatura); na verdade, não apenas pelo nome (contra Sabélí, que dizia que a mesma pessoa é agora chamada de Pai é depois chamada de Filho); por origem, não por adopção (em oposição a Nestório, que dizia que Cristo era um filho adoptivo)» (*In Io.*, c. 17, l. 1 [2181]).

¹¹³ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 233-234.

XIII, ganha, neste período, um maior rigor, ainda que não deixem de se encontrar algumas interpretações abusivas de alguns termos das línguas originais¹¹⁴. Esta característica encontra-se ilustrada nomeadamente no prólogo do *Comentário*, quando São Tomás procura descrever as características do autor de *Jo* para ser este o escrito que manifesta sobretudo a divindade de Jesus. Neste sentido, afirma o Doutor de Aquino:

O autor deste Evangelho é descrito por se chamar João. «João» é interpretado como «em quem está a graça», pelo que os segredos da divindade não podem ser vistos excepto por aqueles que têm a graça de Deus em si mesmos: *Ninguém conhece as coisas profundas de Deus a não ser o Espírito de Deus [1Cor 2, 11]*¹¹⁵.

O quinto traço caracterizador da hermenêutica do século XIII é a exegese científica, que não descreve a tendencial cientificidade da exegese contemporânea, mas antes dá conta da interdisciplinaridade da exegese medieval, na medida em que para se fazer correctamente a exegese de um texto bíblico é pedido ao exegeta que este tenha conhecimentos noutras áreas do saber, como a medicina, a biologia, etc.¹¹⁶. Estas referências a outras ciências são raras em São Tomás¹¹⁷, sendo que a título exemplificativo podemos indicar uma passagem da obra tomista: «Assim como o ruibarbo é bom para aliviar a cólera, assim o exercício físico é bom para reprimir a concupiscência»¹¹⁸.

O sexto traço caracterizador da hermenêutica deste período, que é fruto de todas as características que temos vindo a analisar até aqui, tem a ver com as regras de hermenêutica, isto é, a aplicação de princípios na exegese dos textos bíblicos.

C. Spicq assinala três aspectos gerais sobre estes princípios: o primeiro tem a ver com a atenção dada ao género literário na abordagem do texto bíblico¹¹⁹ e com a definição da intenção do autor (tema este que será analisado na sua aplicação a São Tomás mais à frente)¹²⁰; o segundo visa as considerações estilísticas e os hebraísmos¹²¹, isto é, por um

¹¹⁴ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 236-241 ; J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomas*, 576-577.

¹¹⁵ *In Io.*, pról. ao *Comentário* (11).

¹¹⁶ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 242-244 ; J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomas*, 577-578.

¹¹⁷ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 244.

¹¹⁸ *In I Tim.*, c. 4, l. 2 (156).

¹¹⁹ Um exemplo desta precisão encontra-se no *Comentário*: «Uma figura [*proverbium*], falando propriamente, é o uso de uma palavra no lugar de outra, quando se entende que uma palavra é compreendida a partir da sua semelhança com outra. Isto também se chama parábola [*parabola*]. Nosso Senhor falou com figuras, primeiro que tudo, por causa dos perversos, de modo a esconder deles os mistérios do reino dos céus: *A vós foi dado a conhecer os segredos do reino de Deus; mas para os outros eles estão em parábolas* [Lc 8, 10]. Em segundo lugar, por causa dos bons, para que pelas figuras sejam levados a fazer mais investigação» (*In Io.*, c. 10, l. 2 (1379)).

¹²⁰ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 244-252.

lado, a questão pelo género literário de modo a fazer-se uma exegese adequada a esse mesmo género e, por outro lado, as precisões linguísticas de alguns termos, com referência aos textos originais¹²²; em terceiro lugar, temos as referências a antinomias bíblicas e históricas, que eram investigadas, assinaladas e conciliadas pelos comentadores bíblicos¹²³, sendo de especial relevo a obra tomista, que várias vezes assinala as incongruências entre o *Jo* e os Sinópticos¹²⁴.

Esta longa exposição sobre o século XIII pretendeu sobretudo colocar-nos em contacto com as problemáticas que se foram desenvolvendo pela teologia medieval. Devemos, assim, assinalar a grande importância que teve São Tomás para este período. Importância essa que julgamos ter ficado longamente expressa através das várias citações que fizemos das suas obras. Fazemos agora um breve apontamento sobre o século XIV, que se constitui quase como um sucedâneo do grande fôlego do século XIII.

1.1.1.4. O século XIV

Finalmente, podemos agora dirigir um breve olhar para o século XIV, na medida em que este século já não coloca dados de maior relevância para a nossa análise da obra tomista. Por outro lado, é abordado muito brevemente pelo autor que temos vindo a seguir, na medida em que faz depender os principais autores quatrocentistas de São Tomás¹²⁵.

Com efeito, os autores deste século encontram-se em grande continuidade com a exegese da fase anterior, de modo que «o espírito e o método dos trabalhos escriturísticos são idênticos nos comentários de 1200 a 1400»¹²⁶. Neste sentido, as características deste período são as mesmas. Assim não representa mais que uma continuação dos grandes esforços e da riqueza do século XIII.

¹²¹ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 252-256.

¹²² Um dos exemplos indicados por C. Spicq visa a noção de verdadeiro, em oposição a falso, de onde resulta que a análise que São Tomás faz da expressão de *Jo* 1, 9 «luz verdadeira» é bastante melhor que a de São João Crisóstomo e de Santo Agostinho (C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 253).

¹²³ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 256-266.

¹²⁴ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 258-264 que faz uma extensa enumeração dos pontos divergentes que São Tomás assinala no *In Io.*; pode-se ver ainda S. CIPRIANI, *Riflessione Esetiche su «super S. Joannis Evangelium Lectura» di San Tommaso*, in *Tommaso d'Aquino nel Suo VII Centenario IV* (Napoli: Ed. Domenicane Italiane 1974) 50-52.

¹²⁵ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 331; a brevidade com que C. Spicq expõe o século XIV é alvo da crítica de B. Smalley (cf. B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, xxx).

¹²⁶ C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 331.

1.1.2. Escolástica e Sagrada Escritura: algumas notas

Como fizemos notar anteriormente, no século XIII dá-se uma profunda transformação na compreensão do que é a teologia, tendo esta transformação consequências no sistema académico, no tipo de produção teológica e na própria forma de tratar os dados escriturísticos na construção da teologia.

O grande reforço que a teologia recebeu da filosofia¹²⁷, fê-la desenvolver-se e tornar-se uma ciência autónoma¹²⁸.

O período escolástico é alvo de grandes incompreensões, como justamente denotam P. Boehner e É. Gilson¹²⁹. Estes mesmos autores estabelecem assim a definição de «escolástico»: «Chamava-se “escolástico” todo o professor que leccionava numa escola, ou possuía a ciência ensinada nas escolas»¹³⁰, sendo que por «escola» entende-se sobretudo a universidade¹³¹.

A partir desta definição, podemos assinalar que esta não é, primeiro que tudo, exclusivamente a teologia medieval¹³², mas antes é uma teologia que se distingue de outras teologias que lhe são contemporâneas, como a teologia monástica e outras escolas teológicas desenvolvidas nos ambientes urbanos no século XII¹³³.

Se partirmos de imediato destes dados, daremos conta de que este não é por isso um período homogêneo, nem muito menos descreve um ensino monolítico. Se por um lado «a Escolástica se atém, *a priori*, a certos princípios indiscutíveis, dos quais nenhum escolástico ousa duvidar»¹³⁴, por outro, «dentro deste amplo molde [...] há espaço para uma variedade de correntes sem paralelo em toda a história da filosofia»¹³⁵.

Por outro lado, é ainda importante assinalarmos que a natureza do nome «escolástica» não indica apenas o ambiente institucional no qual se enquadra, mas também é «escolástica» devido aos «seus métodos, os seus objectos, o seu projecto mesmo, inseparável da ideia aristotélica da ciência»¹³⁶.

¹²⁷ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 143.

¹²⁸ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 143.

¹²⁹ Cf. P. BOEHNER – É. GILSON, *História da Filosofia Cristã* (Petrópolis: Editora Vozes 2008) 225.

¹³⁰ P. BOEHNER – É. GILSON, *História da Filosofia Cristã*, 226.

¹³¹ Cf. A. LIBERA, *Escolástica*, in J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dicionário Crítico de Teologia* (São Paulo: Paulinas/Edições Loyola 2004) 630.

¹³² Cf. A. LIBERA, *Escolástica*, 629.

¹³³ Cf. A. LIBERA, *Escolástica*, 630.

¹³⁴ P. BOEHNER – É. GILSON, *História da Filosofia Cristã*, 225.

¹³⁵ P. BOEHNER – É. GILSON, *História da Filosofia Cristã*, 225, cf. A. LIBERA, *Escolástica*, 630.

¹³⁶ A. LIBERA, *Escolástica*, 630.

O grande reforço que a teologia recebeu dos textos de Aristóteles e de outros autores, fez surgir no labor teológico novos conceitos, novos instrumentos e novos métodos. No âmbito universitário, a teologia desta época foi ainda muito fortificada com o desenvolvimento dos próprios métodos pedagógicos utilizados naquelas instituições, como as *disputationes*, as *quaestiones* e as *sophismata*.

Como notámos no esboço histórico da exegese da Idade Média, e subjacente a grande parte dela, encontra-se o método escolástico. O surgimento da *quaestio*, ao longo da exposição bíblica, pode servir como a melhor forma de ilustrar a utilização da Sagrada Escritura pela Escolástica.

Num primeiro estágio dos desenvolvimentos exegéticos, encontramos as *Glosas*, que eram sobretudo explicações do texto bíblico, que acompanhavam o próprio texto¹³⁷; neste sentido, podemos ainda assinalar que «na escolástica incipiente, para comentar o texto sagrado utilizam-se sobretudo os escritos patrísticos, e os razoamentos teológicos tinham um lugar muito reduzido»¹³⁸. A determinado momento¹³⁹, além dos comentários e citações patrísticas, começaram-se ainda a elaborar *quaestiones*, isto é, questões sobre temas mais amplos que de certo modo estavam contidos no texto bíblico. Podemos aqui tomar uma breve descrição de B. Smalley: «O resultado é um novo tipo de exposição composta de dois elementos bastante distintos. A explicação corrida é cortada por questões teológicas que o texto ou a sua exposição sugeriram»¹⁴⁰.

Com efeito, «o texto sagrado era a matéria ordinária dos cursos dos professores de teologia, que o explicavam secção por secção e desde o ponto de vista teológico, comparando os textos entre si, ressaltando as *glosas* dos Padres, combatendo as heresias, estabelecendo as verdades da fé, etc.»¹⁴¹. Destes dados, podemos notar que a Sagrada Escritura neste período escolástico não servia só como autoridade: ela estava na génese do ensino e era a partir da própria Sagrada Escritura que se desenvolvia o pensamento da Universidade, ainda que esta exposição e estes desenvolvimentos doutrinários seguissem um método definido.

¹³⁷ Cf. B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, 66.

¹³⁸ J. REVUELTA, *Los comentarios biblicos de Santo Tomas*, 541.

¹³⁹ B. Smalley sugere que a primeira vez que foi aplicado este método foi com Manegoldo de Lautenbach, trabalho que contudo perdeu-se (Cf. B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, 72-73).

¹⁴⁰ B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, 73.

¹⁴¹ J. REVUELTA, *Los comentarios biblicos de Santo Tomas*, 540; um exemplo de uma sistematização de uma abordagem anti-herética conduzida por São Tomás encontra-se ao longo do *In Io.*, como justamente nota P. Gondreau (Cf. P. GONDREAU, *Anti-Docetism, in Aquinas's Super Ioannem. St. Thomas as defender of the Full Humanity of Christ*, in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING [ed.], *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* [Washington: The Catholic University of America Press 2005] 255).

Na evolução histórica vão começar a desenvolver-se mais as *quaestiones* ao longo da exposição, e os dados patrísticos vão começar a ser tidos em conta apenas como breves referências¹⁴². Este processo de aumento da parte de análise teológica ao longo dos comentários vai conduzir à independentização destes últimos, que se constituirão como apêndices dos comentários bíblicos, que eram feitos na leccionação. Formaram-se assim as *Quaestiones disputatae* e a *Quodlibetales*¹⁴³.

Roger Bacon ficará famoso pela sua queixa a propósito da quase substituição do texto bíblico pelas *Sentenças* de Pedro Lombardo como o texto base do ensino da universidade, e a esta preferência dirá que é o quarto «pecado» do ensino universitário¹⁴⁴. A. De Libera fará eco desta queixa e dar-lhe-á razão¹⁴⁵, ao passo que J. Weisheipl, valorizando o que a queixa de Bacon possa ter de verdade, assinala que o período do chamado «bacharel sentenciário» (tempo durante o qual o aspirante a mestre em teologia se dedicava a comentar as *Sentenças* em detrimento da Bíblia) era bastante curto¹⁴⁶, sendo que quando era admitido como mestre então o seu texto base era a Bíblia¹⁴⁷.

Neste passo parece importante indicar algo sobre como era o ensino universitário, tal como o fez São Tomás de Aquino. Com efeito, o que se esperava de um mestre em teologia pode definir-se através de três palavras¹⁴⁸, conforme fixou Pedro Cantor¹⁴⁹: *Legere, disputare e praedicare*.

A forma de leccionação passava sobretudo pelo seguinte:

Todos os cursos tinham por base um texto, um livro que era comentado. Dois professores secundários que se preparavam para ser mestres em teologia repartiam o ensino. Um era o Bacharel sentenciário que «lia» as sentenças de Pedro Lombardo, o outro era o Biblista que

¹⁴² J. REVUELTA, *Los comentarios biblicos de Santo Tomas*, 541.

¹⁴³ Cf. J. REVUELTA, *Los comentarios biblicos de Santo Tomas*, 542-543; J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 78-79.

¹⁴⁴ Cf. ROGER BACON, *Opus minus* cit. in J. WEISHEIPL, *The Johannine Commentary of Friar Thomas*, in *Church History* 45 (1976) 185.

¹⁴⁵ Cf. A. LIBERA, *Escolástica*, 633.

¹⁴⁶ Cf. J. WEISHEIPL, *The Johannine Commentary of Friar Thomas*, 185.

¹⁴⁷ Cf. J. WEISHEIPL, *The Johannine Commentary of Friar Thomas*, 186; Weisheipl vai ainda mais longe nos dados que fornece, e dá conta sobretudo que a centralidade que ganharam as *Sentenças* foi sobretudo no âmbito da universidade parisiense, em que de 1222 a 1235 aquele texto era também o texto base para os mestres em teologia (Cf. J. WEISHEIPL, *The Johannine Commentary of Friar Thomas*, 186).

¹⁴⁸ Cf. C. PANDOLFI – G. CARBONE, *Introduzione generale*, in TOMMASO D' AQUINO, *I Sermoni e le due lezioni inaugurali* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano 2003) 8; cf. ainda J. WEISHEIPL, *The Johannine Commentary of Friar Thomas*, 186; J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 73; B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, 208-210; a pregação também desempenhava um papel importante, sendo muito importante a relação entre o estudo exegético e a função de pregador, como é demonstrado em L.-J. BATAILLON, *De la lectio à la praedicatio. Commentaires bibliques et sermons au XIII siècle*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 70 (1986) 559-575.

¹⁴⁹ PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum*, c. 1 in *PL* 205, 25.

«lia» a Bíblia através de Glosas, especialmente as de Gilberto de la Porrée e sobretudo as de Pedro Lombardo¹⁵⁰.

Reflexos deste sistema de ensino são os dois discursos atribuídos a São Tomás de Aquino: o *Rigans montes* e o *Hic est liber mandatorum Dei*¹⁵¹. Estes dois discursos, cujo estilo é muito diferente das pregações¹⁵², inserem-se no conjunto das celebrações académicas. Até há alguns anos foi comum atribuir o discurso *Hic est liber mandatorum Dei* ao início da actividade como bacharel bíblico em 1252 e o discurso *Rigans montes* à lição inaugural de São Tomás como Mestre em Teologia, pelo ano 1256¹⁵³. A investigação actual segue no sentido de afirmar que São Tomás não exerceu o cargo de bacharel bíblico em Paris¹⁵⁴, mas em Colónia¹⁵⁵. Deste modo, os dois discursos referidos anteriormente enquadrar-se-iam no início do magistério de São Tomás como Mestre em Teologia, em Paris, pelo ano 1256, que segundo J.-P. Torrell indica, era uma celebração que duraria dois dias: a tarde do primeiro, onde era exposto um tema e debatido com os outros mestres, e a manhã do segundo, onde eram recebidas as insígnias de Mestre em Teologia e se prolongavam os debates¹⁵⁶.

Desde o pronunciamento deste discurso, São Tomás é assumido como *Magister in Sacra Pagina*. No seu discurso *Rigans Montes* o próprio Tomás de Aquino explana esta missão:

Todos os doutores de Sagrada Escritura devem ser altos pela eminência da vida para serem capazes de pregar eficazmente [...]. Todos estes doutores devem ser iluminados para ensinarem de modo oportuno com os seus comentários [...]; devem ser munidos de defesas para refutar os erros com a disputa¹⁵⁷.

Como se vê, o próprio São Tomás assume neste passo as três funções próprias do Mestre nesta época, e já referenciadas anteriormente: *Legere*, *Disputare* e *Praedicare*. Por *Legere*, como já se referiu, entende-se sobretudo o comentário bíblico, que descrevia o dia-a-dia do Mestre em Teologia, que por sua vez era um trabalho mais detalhado que o que

¹⁵⁰ C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 142.

¹⁵¹ Cf. C. PANDOLFI – G. CARBONE, *Le lezioni inaugurali. Introduzione*, in TOMMASO D'AQUINO, *I Sermoni e le due lezioni inaugurali* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano 2003) 327-338.

¹⁵² Cf. C. PANDOLFI – G. CARBONE, *Le lezioni inaugurali. Introduzione*, 334.

¹⁵³ Eco deste consenso encontra-se em C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 14; cf. ainda J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 72.

¹⁵⁴ Cf. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 72.

¹⁵⁵ Cf. C. PANDOLFI – G. CARBONE, *Le lezioni inaugurali. Introduzione*, 334-335.

¹⁵⁶ Cf. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 71; posto isto, o discurso *Rigans montes* seria a aula do primeiro dia e o *Hic est liber mandatorum Dei* a aula do dia seguinte (cf. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 72; C. PANDOLFI – G. CARBONE, *Le lezioni inaugurali. Introduzione*, 335).

¹⁵⁷ *Rigans montes*, 344-345.

era permitido ao *bacharel bíblico*. A segunda função – a disputa – na linha do que já se afirmou anteriormente, dá conta da análise detalhada e do debate de vários temas que, ainda que surgidos de certo modo ao longo da exposição bíblica, ficavam necessitados de uma explicação mais aprofundada. Neste sentido, podemos atentar, em jeito de conclusão deste ponto, a análise que J.-P. Torrell faz do processo de ensino:

Em comparação com a *lectio*, desapareceu um elemento: o texto [bíblico], mas apareceu outro: a discussão, e, enquanto na primeira a argumentação partia das «autoridades» em conflito, aqui surge a partir dos participantes, que não se privam por outro lado de recorrer às autoridades¹⁵⁸.

1.1.3. O enquadramento de São Tomás na exegese medieval

O trabalho exegético de São Tomás de Aquino foi reconhecido por Leão XIII como o mais importante de toda a escolástica¹⁵⁹. Contudo, só é possível fazer um julgamento objetivo da exegese bíblica de São Tomás enquadrando-a no conjunto da exegese medieval¹⁶⁰, como procurámos fazer nas aproximações dos dois pontos anteriores.

Para uma compreensão do que São Tomás entende por interpretação do texto bíblico – cuja definição de princípios são novidade em relação à vasta tradição anterior¹⁶¹ – devemos recorrer aos próprios textos de São Tomás. Os autores são concordes em indicar sobretudo três textos sistemáticos do Doutor de Aquino para a definição de um tal tema¹⁶²: em *Suma de teologia* I, q. 1, a. 10; nas *Quaestiones quodlibetales* VII, q. 6, a. 1-3 e no *Comentário à Carta aos Gálatas*, c. IV, l. 7. Ao mesmo tempo, os autores reconhecem que a doutrina tomista não constitui uma novidade, contudo, a sua doutrina representa algo de «novo» na medida em que é o autor que sistematiza o tema e o apresenta, assim, de um *modo novo*¹⁶³. A principal característica do seu pensamento, segundo H. de Lubac, é a sobriedade com que expõe o tema, como se notará em seguida¹⁶⁴.

¹⁵⁸ J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 79.

¹⁵⁹ Cf. LEO XIII, *Litterae Encyclicae Providentissimus Deus*, n. 8 in *Acta Sanctae Sedis* 26 (1893-1894) 275.

¹⁶⁰ Cf. C. SPICQ, *Thomas d'Aquin. VI. Saint Thomas d'Aquin exégète*, 694 ; F. SANTI, *L'esegesi biblica di Tommaso d'Aquino*, 509; J. REVUELTA, *Los comentarios biblicos de Santo Tomas*, 540; S. LYONNET, *L'actualité de saint Thomas exégète*, in *Tommaso d'Aquino nel Suo VII Centenario IV* (Napoli: Ed. Domenicane Italiane 1974) 9-28.

¹⁶¹ «São Tomás de Aquino é o primeiro a elaborar um tratado teológico da inspiração da Escritura graças à analogia da causalidade instrumental» (C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 202).

¹⁶² Cf. J. VERGER, *L'exégèse de l'Université*, 206; LUBAC, H., *Exégèse médiévale*, 273 e 285.

¹⁶³ Cf. H. LUBAC, *Exégèse médiévale* II/2, 285-302; J. BOYLE, *Authorial Intention and the Divisio textus*, 3-4.

¹⁶⁴ H. LUBAC, *Exégèse médiévale* II/2, 272.

Na abordagem feita por São Tomás na *Suma de teologia*, são referidos os dois sentidos da Escritura, o literal e o espiritual. Este último, por sua vez, pode ser dividido em três sentidos diferentes. São Tomás parte, na sua resposta, afirmando que «o autor da Escritura Sagrada é Deus»¹⁶⁵. Aqui tem relevo notarmos a grande importância que tem na doutrina tomista a aplicação da causalidade para a explicação da inspiração divina. Com efeito, São Tomás afirma nas *Quaestiones Quodlibetales*:

O autor principal da Sagrada Escritura é o Espírito Santo, o qual numa palavra da Sagrada Escritura entende muitas mais coisas do que aquilo que é exposto ou discernido pelos intérpretes da Escritura Sagrada. Não é apropriado que o homem, que foi o autor instrumental da Sagrada Escritura, numa palavra entende-se muitas coisas, como os Profetas, segundo Jerónimo diz no *super Osee*, que falaram de factos presentes, que entendiam significar coisas futuras. Não é impossível compreender muitas coisas [numa palavra], enquanto uma é figura de outra¹⁶⁶.

Esta doutrina da causalidade aplicada à inspiração bíblica foi pela primeira vez desenvolvida por São Tomás, e constitui-se como uma novidade fruto do seu pensamento¹⁶⁷. Mas a inspiração em Tomás de Aquino não significa somente que as Escrituras foram escritas por vontade divina, antes, indo mais longe, faz residir a particularidade destas no facto de indicar vários níveis de significado, além do imediato¹⁶⁸. É a partir desta aproximação à significação das palavras contidas na Escritura Sagrada que São Tomás vai precisar a sua doutrina sobre os sentidos da Escritura:

A primeira significação, segundo a qual as palavras designam certas coisas, corresponde ao primeiro sentido, que é o sentido histórico ou literal. A significação pela qual as coisas significadas pelas palavras designam ainda outras coisas é o chamado sentido espiritual, que está fundado no sentido literal e o pressupõe¹⁶⁹.

Continuando o seu pensamento, Tomás de Aquino dá conta, por sua vez, que o sentido espiritual se divide em três sentidos diferentes: o sentido alegórico, o sentido moral e finalmente o sentido anagógico.

No *Comentário à Carta aos Gálatas*, São Tomás indica de imediato a existência de quatro sentidos, e atribui-lhe nomes diferentes: «podem ser o histórico, o alegórico, o místi-

¹⁶⁵ *STh.*, I, q. 1, a. 10, co.

¹⁶⁶ *Quodl.* VII, q. 6, a. 1, ad 5 (a referência de São Jerónimo é: HIERONYMUS, *In Osee*, I, I, 3-4, in *CCSL* 76, 10).

¹⁶⁷ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 202.

¹⁶⁸ Cf. *STh.*, I, q. 1, a. 10, co; *In Gal.*, c. 4, l. 7 (254).

¹⁶⁹ *STh.*, I, q. 1, a. 10, co; o mesmo é exposto em *Quodl.* VII, q. 6, a. 1, co: «Na Escritura Sagrada a verdade é manifesta de duas formas: por um lado, segundo as coisas que são significadas pelas palavras, e nisto consiste o sentido literal; por outro lado, segundo as coisas que são figura de outras coisas, e nisto consiste o sentido espiritual».

co e o anagógico, os quais são os quatro sentidos da Sagrada Escritura, os quais todos diferem em significação»¹⁷⁰.

De forma a explicar o que entende por cada um destes sentidos, o nosso autor defende a sua posição socorrendo-se da *Carta aos Hebreus*¹⁷¹ e da *De ecc. hier.* de Pseudo-Dionísio Areopagita¹⁷², no sentido de defender em primeiro lugar que as realidades da antiga lei são figuras da lei nova e, em segundo lugar, que por sua vez a lei nova é figura da glória futura¹⁷³. Além disso, acrescenta ainda São Tomás, as coisas que aconteceram à cabeça na lei nova são figura do que deve acontecer com o corpo – a Igreja¹⁷⁴. Assim sendo, conclui São Tomás:

Quando as realidades da lei antiga significam as da lei nova, temos o sentido alegórico; quando as coisas realizadas no Cristo, ou naquilo que Cristo representa, são o sinal do que devemos fazer, temos o sentido moral; enfim, quando estas mesmas coisas significam o que existe na glória eterna, temos o sentido anagógico¹⁷⁵.

No *Comentário à Carta aos Gálatas*, Tomás de Aquino apresenta de forma sucinta, mas profunda, um exemplo em vista de ilustrar esta mesma sistematização. Neste sentido, julgamos ser importante atentarmos nas próprias palavras do Doutor de Aquino:

Exemplos clarificarão cada um destes [sentidos]. Quando eu digo, *faça-se luz*, referindo literalmente a luz física, isto é o sentido literal. Mas se isto é usado para significar *que Cristo nascerá na Igreja*, isto pertence ao sentido alegórico. Mas se alguém diz, *faça-se luz*, isto é, *nós seremos conduzidos para a glória por Cristo*, isto pertence ao sentido analógico. Finalmente, se alguém diz *faça-se luz*, ou seja, *seremos iluminados na mente e inflamados no coração por Cristo*, isto pertence ao sentido moral¹⁷⁶.

Podemos avançar um pouco mais, e não assinalando um exemplo da aplicação dos sentidos da Escritura para cada um deles, podemos assinalar apenas o sentido alegórico. No seu comentário às cartas paulinas, encontramos um exemplo desta aplicação, que São Tomás expõe a partir de *Gal* 4, 22-23:

Quando ele diz *está escrito que Abraão teve dois filhos* [*Gal* 4, 22], ele estabelece a sua intenção, dizendo: a razão porque eu te perguntei se tu leste a lei é que ela contém certas coisas que claramente indicam que a lei não deve ser retida. E o Apóstolo refere especificamente os dois filhos de Abraão. Primeiro, ele afirma um ponto no qual eles são semelhantes. Segun-

¹⁷⁰ *In Gal.*, c. 4, l. 7 (253).

¹⁷¹ *Heb* 7, 19.

¹⁷² DIONYSIUS AREOPAGITA (Pseudo), *De ecclesiastica hierarchia*, c. 5, in *PG* 3, 501.

¹⁷³ Cf. *STh.*, I, q. 1, a. 10, co.

¹⁷⁴ Cf. *STh.*, I, q. 1, a. 10, co.

¹⁷⁵ *STh.*, I, q. 1, a. 10, co; no *In Gal.* São Tomás segue de perto a mesma explicação, com pequenas variações (cf. *In Gal.*, c. 4, l. 7 [254]), assim como em *Quodl.* VII, q. 6, a. 2, co.

¹⁷⁶ *In Gal.*, c. 4, l. 7 (254).

do, dois pontos nos quais eles diferem. Eles são semelhantes porque têm o mesmo pai. Por isso ele diz, *está escrito que Abraão teve dois filhos*. De facto, ele teve mais que dois filhos, porque depois da morte de Sara, ele foi pai de outros filhos em Quetura, como está dito em Gn 25. Mas o Apóstolo não os menciona porque eles não têm pertinência nesta alegoria. Agora dois povos, os judeus e os gentios, podem ser significados por aqueles dois, isto é, o filho da escrava e o filho da mulher livre – e por aqueles outros filhos de Quetura, os cismáticos e os heréticos. Estes dois povos são semelhantes na medida em que têm um pai; porque os judeus são filhos de Abraão segundo a carne, mas os gentios, imitando-o na fé. Ou, eles são filhos de Abraão, isto é, de Deus, o qual é Pai de todos: *não temos todos um só Pai?* [Mal 2, 10]; *é ele somente o Deus dos judeus?* [Rom 3, 29]. Mas eles diferem a respeito de dois aspectos: nomeadamente, na condição das suas mães, porque um é filho de uma escrava, como se diz em Gn [21, 10]. No entanto, Abraão não pecou por se ter deitado com ela, porque ele aproximou-se dela com afeição conjugal e sob ordem de Deus; o outro, ou seja, Isaac, que Sara, sua esposa, gerou dele, nasceu de uma mulher livre: *Eu voltarei e virei até ti por esta época do ano, e Sara tua mulher terá um filho* [Gn 18, 10]. Eles também diferem pela maneira de procriação, porque *o que nasceu da escrava*, ou seja, Ismael, *nasceu segundo a carne*; *mas aquele que nasceu de mulher livre*, ou seja, Isaac, *nasceu segundo a promessa*¹⁷⁷.

Um pouco mais à frente, São Tomás irá expor o que entende por «alegoria», que ele define como «a compreensão de uma coisa através da imagem de outra»¹⁷⁸, explicitando ainda mais de seguida: «Uma alegoria é uma figura de estilo ou maneira de narrar, na qual uma coisa é dita e outra coisa é compreendida. A “alegoria” deriva assim de “allos”, “o que é alheio”, e “goge”, “conduzir”, que quer dizer, conduzir o intelecto para uma compreensão diferente»¹⁷⁹. A alegoria é assim o que aponta para um significado diferente, que conduz a compreensão para outra percepção.

Finalmente, podemos dar conta da importância que tem para São Tomás o sentido literal. Com efeito, como já indicámos anteriormente, São Tomás afirma que o sentido espiritual está fundado no sentido literal e o pressupõe¹⁸⁰, e noutro lugar que «nada, no entanto, se perderá da Escritura Sagrada, porque nada do que é necessário à fé está contido no sentido espiritual que a Sagrada Escritura não o refira explicitamente em alguma parte, em sentido literal»¹⁸¹.

¹⁷⁷ *In Gal.*, c. 4, l. 7 (249-250).

¹⁷⁸ *In Gal.*, c. 4, l. 7 (253).

¹⁷⁹ *In Gal.*, c. 4, l. 7 (253); sobre o sentido espiritual num quadro mais amplo, analisando vários autores além de São Tomás, pode consultar-se B. SMALLEY, *Use of the «Spiritual» Senses of Scripture, in Persuasion and Arguments by Scholars, in the Middle Ages*, in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 52 (1985) 44-63; sobre a aplicação do sentido espiritual no *Comentário* veja-se D. KEATING – M. LEVERING, *Introduction*, in THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of John. Chapters 1-5* (Washington: The Catholic University of America Press 2010) xiv-xvi.

¹⁸⁰ Cf. *STh.*, I, q. 1, a. 10, co; *Quodl.* VII, q. 6, a. 1, ad 1.

¹⁸¹ *STh.*, I, q. 1, a. 10, ad. 1; neste passo usa como autoridade Santo Agostinho, na sua carta ao Donatista Vicente (cf. *Ep* 93, c. 8, n. 24 in *PL* 33, 334); a mesma argumentação encontra-se em *Quodl.* VII, q. 6, a. 1, ad 3, contudo a citação remete para a obra *De Doctrina Christiana* (II, VI, 8 in *CCSL* 32, 36); um quadro geral das problemáticas em torno do sentido literal encontramos em S. PARENTI, *Il senso letterale della Scrittura secondo S. Tommaso*, in *Sacra doctrina* 77 (1975) 69-97, e aplicado ao *Comentário* em D. KEATING – M.

Ligado ao sentido literal, e incluído nele por São Tomás, surge ainda o sentido hiperbólico, para o qual São Tomás define uma segunda significação que contudo não deixa de representar o nível literal. Para uma melhor compreensão do sentido, julgamos importante assinalar as próprias palavras de São Tomás na *Suma de teologia*:

O sentido parabólico está incluído no sentido literal; porque pelas palavras podemos significar algo no sentido próprio e algo em sentido figurado; e, nesse caso, o sentido literal não designa a própria imagem, mas o que ela representa. Quando a Escritura fala do braço de Deus, o sentido literal não indica a existência de um membro corporal em Deus, mas o que é significado por esse membro, isto é, o poder de operar. Isto deixa bem claro que, no sentido literal da Escritura, nunca pode haver falsidade¹⁸².

Assim sendo, podemos assinalar que, se por um lado, o pensamento tomista em si não transporta nenhuma novidade acerca da exegese bíblica, não deixa de ser claro que a grande novidade é, nas palavras de H. de Lubac, e concluindo este ponto, «sem inovar em nada, ele simplesmente identifica em termos simples e claros, que contêm vigorosamente as principais características, uma doutrina de doze séculos, na qual se afirma a originalidade da alegoria cristã»¹⁸³. Deste modo, em suma, o enquadramento de São Tomás na exegese medieval faz-se através da síntese tomista, que reúne as principais características de uma época e as apresenta de forma clara e sóbria¹⁸⁴.

1.2. O Comentário no plano das obras de São Tomás

P. Synave afirma que o *Comentário* é claramente uma obra de um mestre na plena posse do seu génio¹⁸⁵ e D. da Cunha vai mais longe, indicando que esta obra «é um testemunho claro do ensinamento de São Tomás e é uma das obras mais bem conseguidas, quer quanto à sistematicidade dos assuntos tratados, quer, sobretudo, quanto à profundidade e beleza com que aborda os vários temas e questões»¹⁸⁶.

LEVERING, *Introduction*, xvi e S. CIPRIANI, *Riflessione Esetiche su «super S. Joannis Evangelium Lectura» di San Tommaso*, 49.

¹⁸² *STh.*, I, q. 1, a. 10, ad. 3; o mesmo pensamento é ainda exposto, ainda que com outros exemplos, no *In Gal.* (c. 4, l. 7 [254]).

¹⁸³ H. LUBAC, *Exégèse médiévale* II/2, 286.

¹⁸⁴ Cf. J. REVUELTA, *Los comentarios biblicos de Santo Tomas*, 578-579.

¹⁸⁵ Cf. P. SYNAVE, *Les Commentaires Scripturaires de S. Thomas d'Aquin*, 459.

¹⁸⁶ D. DA CUNHA, *A amizade segundo São Tomás de Aquino* (Cascais: Princípiá 2010) 292-293; veja-se ainda M. DAUPHINAIS – M. LEVERING, *Introduction*, in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) xiii-xxv.

J. Sellés faz a sua primeira aproximação ao *Comentário* analisando o número de palavras de que constam as obras de São Tomás. Assinala que o *Comentário* tem 120.000 palavras, distanciando-se assim do volume das obras maiores, como o *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, que conta com um total de 1.497.526 palavras, e a *Suma de Teologia*, na qual são empregadas 1.573.433 palavras; por outro lado, esta é uma obra que também se distancia das obras mais pequenas, como o *De emptione et venditione ad tempus ad Fratrem Iacobum Viterbiensem, Lectorem Florentinum* com 546 palavras e o *De iudiciis astrorum* com 351 palavras¹⁸⁷. Com esta breve primeira aproximação, podemos assinalar desde logo que existem várias formas de enquadrarmos a obra que nesta dissertação nos propomos analisar. Neste sentido, avançaremos em três passos: por um lado, daremos conta do plano das obras de São Tomás, nas suas várias características, para referirmos por fim o lugar dos comentários bíblicos. Num segundo momento, colocaremos em síncri-se o *Comentário* com a *Catena aurea super Ioannem*, indicando, por um lado, a razão que levou São Tomás a redigir uma segunda obra sobre *Evangelho segundo São João*, se já havia feito uma obra sobre esse mesmo texto bíblico e, por outro lado, relevar nesse ponto a importância dos Padres da Igreja para o pensamento de São Tomás nos referidos textos. Finalmente, e em jeito de conclusão deste ponto, abordaremos o lugar da Sagrada Escritura na teologia de São Tomás, em algumas notas finais, depois da grande explanação que o tema já teve anteriormente.

1.2.1. As obras de São Tomás: o lugar dos comentários bíblicos

J. Revuelta defende que «a importância de estudar estas obras [os comentários bíblicos] do Aquinate radica, sobretudo, em que, desde certo ponto de vista, podem considerar-se como o mais fiel reflexo do seu pensamento teológico»¹⁸⁸. Não deixa de ser interessante, contudo, notar que até há poucos anos a obra exegética de São Tomás fosse pouco conhecida¹⁸⁹.

No mesmo sentido, P. Glourieux assinala:

¹⁸⁷ Cf. J. SELLÉS, *Introducción*, in TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el Verbo. Comentario al prólogo del Evangelio de San Juan* (Pamplona: EUNSA 2005) 15.

¹⁸⁸ J. REVUELTA, *Los comentarios biblicos de Santo Tomas*, 539.

¹⁸⁹ Cf. L.-J. BATAILLON, *La diffusione manoscritta e stampata dei commenti biblici di San Tommaso d'Aquino*, in *Angelicum* 71 (1994) 581; recorrendo a este mesmo autor podemos assinalar que o *Comentário* foi a terceira obra exegética de São Tomás a ser impressa, em Veneza no ano de 1508 (L.-J. BATAILLON, *La diffusione manoscritta e stampata*, 580-581).

A leitura da Bíblia constituía o fundo mesmo do ensino dos professores de teologia e a matéria dos seus cursos. Por isso, não será tanto na *Suma de teologia* – obra para iniciantes – ou nas *Quaestiones disputatae* – exercícios escolares de argumentação – onde se deve ir buscar o pensamento de São Tomás, quanto nos seus cursos sobre os diversos livros da Bíblia onde, dia após dia, ia expondo, tomando ocasião das passagens escolhidas, todas as questões teológicas, filosóficas ou canónicas que com elas se podiam conectar¹⁹⁰.

J.-P. Torrell, por seu turno, referindo-se a estes comentários bíblicos, queixar-se-á do esquecimento em que caíram, em favor do *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* e da *Suma de teologia*, perdendo-se assim aquele que era o trabalho quotidiano de São Tomás enquanto professor de Teologia¹⁹¹. Contudo, se como por estas duas citações de imediato se nota a grande importância destes escritos, não deixa de ser difícil conseguir enquadrá-las no plano geral das obras de São Tomás, assim como a datação desses mesmos textos¹⁹².

Posto isto, é importante antes de mais abordarmos a questão sobre o modo como surgiram estes comentários. Com efeito, como já assinalámos várias vezes, eles são fruto da leccionação na Universidade. Sendo a Bíblia o texto base para o ensino da teologia, os professores dedicavam-se a comentar cada uma das passagens, tomando esses comentários a forma de *lectio*.

Os apontamentos que os alunos tiravam durante a leccionação eram posteriormente recolhidos pelo docente, ou no caso de São Tomás pelo seu secretário, Reginaldo de Piperino, que, por sua vez, usando já os elementos que tinha, comparava os apontamentos dos alunos com os seus próprios, sendo deste trabalho que resultavam as *lecturas*. Por fim, o próprio São Tomás corrigia estes textos, e por vezes chegada mesma a redactá-los de novo, de onde surgem as *Expositio*, sendo assim que surgem as distinções entre *exposição e leitura*¹⁹³.

¹⁹⁰ P. GLORIEUX, *Essai sur les Commentaires Scripturaires de Saint Thomas et Leur Chronologie*, in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 17 (1950) 237; neste passo, poderíamos recordar as palavras do próprio São Tomás, no seu prólogo à primeira parte da *STh.*, que serve por sua vez de porta de entrada a toda a obra, em que fica claro que a *STh.*, é uma obra que surge para iniciantes, ao passo que a forma normal de ensino se dava através da leitura de várias obras, pelas quais estavam espalhados os vários elementos teológicos: «Observamos que os noviços nesta doutrina encontram grande dificuldade nos escritos de diferentes autores, seja pelo acúmulo de questões, artigos e argumentos inúteis; seja porque aquilo que lhes é necessário saber não é exposto segundo a ordem da própria disciplina, mas segundo o que vai sendo pedido pela explicação dos livros ou pelas disputas ocasionais; seja ainda pela repetição frequente dos mesmos temas, o que gera no espírito dos ouvintes cansaço e confusão» (*STh.*, I, pról.).

¹⁹¹ Cf. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 74.

¹⁹² Cf. P. GLORIEUX, *Essai sur les Commentaires Scripturaires de Saint Thomas et Leur Chronologie*, 237; J. REVUELTA, *Los comentarios biblicos de Santo Tomas*, 539.

¹⁹³ Cf. J. REVUELTA, *Los comentarios biblicos de Santo Tomas*, 547; este processo encontra-se ainda descrito em B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, 201-208.

Para uma primeira aproximação aos comentários bíblicos da autoria de São Tomás, J. Revuelta sugere o recurso aos catálogos das obras tomistas, com lugar especial para o *Catálogo oficial*, que é o mais antigo, mas também para os outros que lhe sucederam¹⁹⁴. Do cruzamento dos vários dados, provenientes dos catálogos, Revuelta estabelece o seguinte quadro dos comentários bíblicos autênticos:

Quadro 1: Comentários bíblicos autênticos de São Tomás¹⁹⁵

Antigo Testamento	<i>Job</i> . Completo (Exposição) <i>Salmos</i> . Incompleto (<i>Sal</i> 1-54) (Exposição) <i>Isaías</i> . Completo (Exposição) <i>Jeremias</i> . Jr 1-42 (Exposição) <i>Lamentações</i> . Completo (Exposição)
Novo Testamento	Evangelhos: <i>Catena Aurea</i> . Completo (Exposição) <i>Mateus</i> . Mt 1-15 (Leitura) <i>João</i> . Completo (Leitura) Epístolas de São Paulo: <i>Rom</i> 1, 1- <i>ICor</i> 7, 14 (Exposição) <i>ICor</i> 11,1- <i>Hb</i> 13, 25 (Leitura)

Após a consideração das obras que fazem parte do *corpus thomisticum biblicum*, podemos agora, seguindo a lógica de J. Revuelta, considerar a cronologia dos comentários bíblicos. Aquele mesmo autor propõe no termo da sua abordagem sobre a cronologia dos comentários bíblicos de São Tomás, o seguinte quadro, em que distribui os comentários pelos períodos de docência:

¹⁹⁴ Cf. J. REVUELTA, *Los comentarios biblicos de Santo Tomas*, 544-549.

¹⁹⁵ Cf. J. REVUELTA, *Los comentarios biblicos de Santo Tomas*, 549; sobretudo na abordagem dos comentários bíblicos é onde mais problemas se colocam ao estudo da sua autenticidade: «Por causa da interrupção do ensino, quer em Paris, quer em Itália, e por causa de outras razões, o problema dos escritos de São Tomás deu lugar a graves discussões, sobretudo quanto à autenticidade ou não-autenticidade de uma ou outra obra conservada sob o seu nome» (P.-A. WALZ, *Thomas d'Aquin. III. Écrits*, in É. AMANN [dir.], *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1 [Paris: Librairie Letouzey et Ané 1946] 635).

Quadro 2: Cronologia dos comentários bíblicos de São Tomás¹⁹⁶

Local	Período	Comentários
Paris	1256-1259	<i>Epístolas (lectura)</i>
Itália	1259-1268	<i>Evangelho de São Mateus</i> <i>Catena Aurea</i> <i>Lamentações</i> <i>Jeremias</i>
Paris	1269-1272	<i>Job</i> <i>Evangelho de São João</i> <i>Epístolas (expositio)</i> <i>Isaiás</i>
Nápoles	1272-1273	<i>Salmos</i>

Desde logo observamos, decorrente da consideração dos catálogos feita anteriormente, que o *Comentário ao Evangelho de São João*, desde cedo, estava incluído entre os comentários bíblicos autênticos da leccionação de São Tomás e, a partir da cronologia de J. Revuelta, este comentário seria fruto do segundo período de docência em Paris realizada por São Tomás. O cruzamento de vários dados permite a realização destas considerações.

Em primeiro lugar, quanto à datação, temos que alguns dos manuscritos nos transmitem que os conteúdos do *Comentário* foram recolhidos por Reginaldo de Piperno, o que nos obriga a datá-lo não anteriormente a 1259, ano no qual Reginaldo começou a trabalhar com São Tomás¹⁹⁷. A localização do *Comentário* na leccionação parisina deve-se à nota final inserida por Reginaldo de Piperno e que foi reproduzida nas várias edições.

Nesta nota, o secretário de São Tomás afirma que procedeu à recolha das aulas do seu mestre, respondendo ao pedido de alunos, mas especialmente do Preboste de Saint-Omer. Este dado permite-nos afirmar que as lições foram dadas em Paris, o que, tendo de ser posteriores a 1259, situam este trabalho na segunda permanência parisina, entre 1269 e 1272¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Cf. J. REVUELTA, *Los comentarios biblicos de Santo Tomas*, 556; este autor ainda oferece uma introdução à metodologia para a realização da cronologia de textos, tema que aqui não abordamos, mas que remetemos para J. REVUELTA, *Los comentarios biblicos de Santo Tomas*, 549-550.

¹⁹⁷ Cf. J. REVUELTA, *Los comentarios biblicos de Santo Tomas*, 551-552; P. GLORIEUX, *Essai sur les Commentaires Scripturaires de Saint Thomas et Leur Chronologie*, 245; P. MANDONET, *Chronologie des Écrits Scripturaires de S. Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste* 33 (1928) 150; T. PRÜGL, *Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture*, in R. NIEUWENHOVE – WAWRYKOW (Ed.), *The theology of Thomas Aquinas* (Indiana: University of Notre Dame Press 2005) 390; D. DA CUNHA, *A amizade segundo São Tomás de Aquino*, 292.

¹⁹⁸ Cf. J. REVUELTA, *Los comentarios biblicos de Santo Tomas*, 552; P. GLORIEUX, *Essai sur les Commentaires Scripturaires de Saint Thomas et Leur Chronologie*, 245-246; P. MANDONET, *Chronologie des Écrits Scripturaires de S. Thomas d'Aquin* (1928) 152-155; J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 216-217; D. KEATING – M. LEVERING, *Introduction*, ix; S. CIPRIANI, *Riflessione Eseti-*

Num quadro geral, podemos assinalar como se integram os vários trabalhos de São Tomás com os comentários bíblicos. Notamos, com D. Keating e M. Levering, que a leccionação sobre o *Evangelho de João* coincide com a redacção da terceira parte da *Suma de teologia* e com alguns comentários a Aristóteles, sinalizando a integralidade do pensamento tomista: «Estes projectos concorrentes ilustram quão integral os teólogos escolásticos consideravam a indagação filosófica e o comentário bíblico para a transmissão da *sacra doctrina*»¹⁹⁹.

1.2.2. O Comentário e a *Catena Aurea*: o papel dos Padres da Igreja

A relevância dos Padres da Igreja²⁰⁰ no *Comentário* reveste-se de importância antes de mais porque sinaliza o papel da patrística para a exegese e a doutrina tomista, ao mesmo tempo que revela a grande liberdade, mas ao mesmo tempo grande respeito, com que São Tomás de situou diante destes dados que eram trazidos pela larga tradição cristã²⁰¹. A primeira abordagem que podemos fazer à relevância dos Padres da Igreja para a nossa aproximação ao *Comentário* é estatística. Neste sentido, temos que Santo Agostinho é o Padre latino mais citado (334 vezes), seguido de São Gregório Magno (43 vezes) e de Santo Hilá-

che su «super S. Joannis Evangelium Lectura» di San Tommaso, 42; D. DA CUNHA, *A amizade segundo São Tomás de Aquino*, 294.

¹⁹⁹ D. KEATING – M. LEVERING, *Introduction*, x.

²⁰⁰ Usamos a expressão «Padres da Igreja» de forma genérica, no uso actual. O estudo de J. Miguel tem no seu primeiro ponto uma abordagem quase exaustiva das várias expressões utilizadas por São Tomás, procurando definir o que se entende por *Padre* nas obras tomistas, de onde conclui: «Quando se enuncia o termo *Padre*, pensa-se, geralmente, num autor da antiguidade cristã. São Tomás, contudo, inclui autores de épocas muito diversas; inclusivamente autores que não são, em determinados temas, testemunhas autênticas da fé da Igreja. Diria-se, sobretudo, que o nosso autor tem uma concepção extremadamente dinâmica do que na Igreja são, sem limitar-se a uma época, as testemunhas autorizadas da fé» (J. MIGUEL, *Los Padres de la Iglesia en la criteriología teológica de santo Tomás de Aquino*, in *Scripta theologica* 7 [1975] 132); para um quadro geral da utilização dos Padres na teologia tomista pode ver-se G. GEENEN, *Thomas d'Aquin. VII. Saint Thomas et les Pères*, in É. AMANN (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1 (Paris: Librairie Letouzey et Ané 1946) 738-761; G. GEENEN, *Le fonti patristiche come «autorità» nella teologia di San Tommaso*, in *Sacra Doctrina* 20, n. 77 (1975) 175-220; C. G. CONTICELLO, *San Tommaso ed i Padri: la Catena aurea super Ioannem*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 57 (1990) 31-92; H. F. DONDAINE, *Les scolastiques citent-ils les Pères de première main?*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 36 (1952) 231-243; H. F. DONDAINE, *Note sur la documentation patristique de saint Thomas à Paris en 1270*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 47 (1963) 403-406; L.-J. BATTAILON, *Saint Thomas et les Pères. De la Catena à la Tertia Pars*, in C. J. P. OLIVEIRA (Ed.), *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques herméneutiques et doctrinales. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell O. P. à l'occasion de son 65^e anniversaire* (Fribourg: Éditions Universitaires de Fribourg 1993) 15-36; sobre a utilização dos Padres da Igreja de forma particular no *Comentário* veja-se: S. BROWN, *The Theological Role of the Fathers*, in *Aquinas's Super Evangelium S. Joannis Lectura*, in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 9-22.

²⁰¹ Cf. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 156.

rio de Poitiers (28 vezes); por sua vez São João Crisóstomo é o Padre grego mais citado (199 vezes), seguido de Orígenes (76 vezes), entre muitos outros²⁰².

Um outro dado a sublinhar prende-se com a existência da *Catena Aurea* sobre os quatro evangelhos²⁰³. Esta obra encontra-se antes de mais na continuidade dos trabalhos exegéticos medievais, já referenciados no início deste capítulo, e assemelha-se bastante com as *Glosas* medievais: a *Catena Aurea* é a recolha de textos patrísticos referentes a cada passo dos Evangelhos, residindo aqui a grande diferença em relação às *Glosas*²⁰⁴.

Podemos questionar, antes de tudo, qual foi o grande contributo e a novidade trazida por São Tomás na consideração da patrística. J. Miguel indica três traços que representam essa novidade²⁰⁵: primeiro, a perspectiva teológica que São Tomás tem sobre os Padres e não canónica; segundo, a superação do esforço concordista das várias autoridades; finalmente, terceiro, a ampliação do conceito de *auctoritas*, passando os contributos patrísticos a ser considerados também na raiz do pensamento vivo do autor em questão.

Posto isto, a questão que devemos enfrentar tem que ver com a necessidade de São Tomás em escrever o *Comentário*, na posse, ou não, da *Catena Aurea*.

Facilmente, por questões históricas, podemos notar que a *Catena* responde a um pedido que foi feito a São Tomás; ao mesmo tempo, é fácil admitir que este é um esforço que foi posteriormente aproveitado por São Tomás, mais não fosse, pela grande proximidade cronológica das duas obras²⁰⁶. Contudo, o *Comentário* e a *Catena* distanciam-se na medida em que na primeira encontramos uma exposição sobre o *Evangelho*, ao passo que na segunda encontramos como que um compêndio de afirmações sobre os vários passos. Se podem ser utilizadas como recursos para a argumentação, o *Comentário* surge antes de

²⁰² Esta estatística é de C. Spicq, e especifica ainda outros dados: a *Glossa interlinearis* é citada 20 vezes, São Jerónimo 12 vezes, Santo Ambrósio 7 vezes, São Beda Venerável 6 vezes e Pedro Comestor, Alcuíno de York, Santo Anselmo, São Leão Magno e São Cipriano 1 vez cada um; do lado grego: Pseudo-Dionísio é citado 7 vezes, São Basílio 3 vezes, São João Damasceno 2 vezes, Dídimo o Cego, Teodoro de Mopsuéstia, Teofilacto e Santo Atanásio 1 vez cada um (Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 229; J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomas*, 576).

²⁰³ Alguns dados de carácter geral sobre a história e redacção desta obra encontram-se em J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomas*, 550-551; J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 154-159; D. KEATING – M. LEVERING, *Introduction*, xviii-xix.

²⁰⁴ Cf. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 155; D. KEATING – M. LEVERING, *Introduction*, xxix-xxx.

²⁰⁵ Cf. J. MIGUEL, *Los Padres de la Iglesia*, 145-146.

²⁰⁶ A *Cat. Aur. Super Io.* terá sido terminada cerca de 1268 e dois a três anos depois São Tomás começou a leccionação sobre o *Evangelho segundo São João* (cf. J. SELLÉS, *Introducción*, 16).

mais como uma obra madura e comentário exegético sistemático sobre o quarto *Evangelho*²⁰⁷. Podemos assim concluir:

Se Tomás de Aquino empreendeu de nova esta árdua tarefa [de abordar *Jo*] é porque queria dizer algo mais que o já indicado pelos comentários dos Padres da Igreja ao *Evangelho de São João*, e porque não se conformava com o dito por ele mesmo sobre o seu *Comentário* ao quarto Evangelho na sua *Catena Aurea*²⁰⁸.

1.2.3. O lugar da Sagrada Escritura na teologia de São Tomás

Muito já se leva dito sobre a relevância da Sagrada Escritura para a construção da teologia tomista. Parece-nos importante neste passo mostrar o carácter homogéneo do pensamento tomista e o erro tremendo que significaria a separação das várias obras tomistas em blocos estanques²⁰⁹, sem considerar a sua mútua interpenetração. Isto mesmo defende T. Prügl, sustentando uma visão mais geral da doutrina tomista na sua consideração geral da revelação, a qual alimenta quer a teologia especulativa, quer a exegese teológica²¹⁰. A diferença entre ambos os tipos de trabalhos é modesta²¹¹, na medida em que «ambas intenciam a “manifestação da verdade”, e ambas laboram com a compreensão racional, ordem e impregnação da palavra revelada»²¹². Assim sendo, qual o papel real que a Sagrada Escritura assume no pensamento de São Tomás?

Como dissemos acima, o elemento central da exegese tomista é a afirmação de que Deus é o autor principal da Sagrada Escritura. Daqui derivam todas as considerações possíveis sobre o lugar da Palavra de Deus no pensamento de São Tomás.

Uma dessas primeiras considerações tem a ver com o facto de a nossa razão ser insuficiente para conhecer todo o mistério de Deus e da Sua acção, pelo que a Sagrada Escritura tem em vista dar ao homem aquilo que ele necessita para o seu fim²¹³.

Outro aspecto que podemos notar é que para São Tomás a Escritura é também uma fonte indirecta na medida em que é interpretada e lida, o que é um aspecto central para os

²⁰⁷ «Distinguindo-se da exegese do quarto evangelho na *Catena Aurea*, neste *Comentário* Tomás de Aquino cita menos autores da tradição (tanto Padres da Igreja como filósofos), mas analisa mais pormenorizadamente o texto evangélico» (J. SELLÉS, *Introducción*, 17).

²⁰⁸ J. SELLÉS, *Introducción*, 17.

²⁰⁹ Cf. D. KEATING – M. LEVERING, *Introduction*, x-xi.

²¹⁰ Cf. T. PRÜGL, *Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture*, 403; podemos aqui ainda assinalar o contributo de M. Rossi que sustenta, a partir da sua abordagem do tema da *divisio textus* (que será analisada mais à frente), a correlação entre as obras exegéticas e as obras sistemáticas (M. M. ROSSI, *La divisio textus nei commenti scritturistici di san Tommaso d'Aquino*, 537).

²¹¹ Cf. T. PRÜGL, *Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture*, 403.

²¹² T. PRÜGL, *Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture*, 403.

²¹³ Cf. J. MIGUEL, *Los Padres de la Iglesia*, 138.

comentários bíblicos²¹⁴, como temos vindo a mostrar. Mas a Sagrada Escritura é, sobretudo, fonte directa, por um lado como autoridade, mas por outro como base própria da reflexão, de onde se derivam as outras conclusões²¹⁵.

A modo de conclusão desta relação, podíamos ainda referir o papel importantíssimo que tiveram os dados filosóficos (sobretudo a partir da redescoberta de Aristóteles²¹⁶) para uma sistematização da teologia. Não deixa, contudo, de ser importante assinalarmos que esta relação não reduziu em nada a importância da Sagrada Escritura, como afirma J. Loza Vera:

Se por seu objecto [a teologia] depende totalmente da verdade revelada por Deus mediante a Escritura, enquanto ao modo da sua elaboração e expressão, apresenta-se como um discurso perfeitamente organizado em que se avança passo a passo desde as primeiras premissas até às últimas consequências ou conclusões²¹⁷.

1.3. Estrutura do *Comentário*

A questão da estrutura do *Comentário* pode ter vários níveis. Um primeiro aspecto está directamente ligado à estrutura que o próprio São Tomás encontra no *Evangelho de São João*. Neste sentido, na abertura do *Comentário* ao *Evangelho* propriamente dito, afirma São Tomás:

O evangelista João, como já se indicou [no prólogo], tem como principal objectivo mostrar a divindade do Verbo incarnado. Assim sendo, o seu *Evangelho* está dividido em duas partes. Na primeira, é insinuada a divindade de Cristo; na segunda ele mostra-a através das coisas que Cristo fez na carne, a partir do capítulo segundo: *e ao terceiro dia* [Jo 2, 1].

Se atentarmos às palavras de Tomás de Aquino, podemos assinalar a correlação que o autor encontra entre a divisão do texto e a intenção do autor, sendo esta a tese principal do estudo de J. Boyle, que por fim afirma: «O conjunto e as partes são vistas em relação ao objectivo de João de fazer conhecida a divindade do Verbo encarnado»²¹⁸. Este aspecto é principalmente importante porque é esta intenção que por sua vez estará subjacente às interpretações que se fizerem das várias passagens, isto é, se o objectivo de São João é mostrar a divindade de Cristo, todo o seu *Evangelho* tende para esse fim, sendo esta como que a

²¹⁴ Cf. J. MIGUEL, *Los Padres de la Iglesia*, 139.

²¹⁵ Cf. J. MIGUEL, *Los Padres de la Iglesia*, 139-140.

²¹⁶ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Thomas d'Aquin. IV. Le Commentateur d'Aristote*, in É. AMANN (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1 (Paris: Librairie Letouzey et Ané 1946) 641-651.

²¹⁷ J. LOZA VERA, *Santo Tomás de Aquino, intérprete de la Sagrada Escritura*, in *Anámnesis* 25 (2003) 31-32.

²¹⁸ J. BOYLE, *Authorial Intention and the Divisio textus*, 8.

chave hermenêutica da sua interpretação²¹⁹. Podemos ainda assinalar que esta divisão que São Tomás encontra no Evangelho está presente na exegese contemporânea, que contudo, reconhecendo a peculiaridade do prólogo, distingui-o do restante Evangelho (até na anti-guidade), faz a sub-divisão que nós faremos em seguida, entre o que é relativo à vida pública e o que é relativo à paixão, morte e ressurreição²²⁰.

Por outro lado, em vista da organização da investigação que encetaremos em seguida, assumimos aquilo que afirma D. da Cunha sobre a divisão do *Comentário*²²¹: observam-se primeiro que tudo um prólogo (*Jo* 1)²²² e um epílogo (*Jo* 21, 24-25). No corpo do Evangelho podem encontrar-se duas partes: uma que dá conta das palavras e gestos de Jesus enquanto viveu na terra (*Jo* 2-11); outra que contém a paixão, morte e ressurreição de Jesus (*Jo* 12-21), que por sua vez se pode dividir em duas partes também: uma que se refere à paixão e morte e outra que contém os relatos do ressuscitado.

Outro aspecto da estrutura do *Comentário* coloca-nos em contacto com a questão da *divisio textus*. Um aspecto de que salta de imediato à vista de quem se aproxima dos comentários bíblicos de São Tomás é o procedimento exegético da divisão do texto (procedimento muito próprio da escolástica²²³), que não obedece a uma norma externa, antes preocupa-se com a seccionação de excertos que por sua vez contêm as temáticas que serão abordadas.

O passo seguinte deste procedimento é a divisão em partes cada vez mais pequenas, para serem analisadas ao pormenor, realizando-se, por sua vez, uma interpretação mais

²¹⁹ Cf. J. BOYLE, *Authorial Intention and the Divisio textus*, 8.

²²⁰ Cf. J. NEVES, *Escritos de São João* (Lisboa: UCE 2004) 13-18 (este autor distingue ainda o epílogo, como distinto do corpo do Evangelho [*Jo* 21, 1-25]); A. GARCÍA-MORENO, *Introducción al misterio Evangelio de San Juan* (Pamplona: Ediciones Eunote 1997) 146-159 (este autor distingue também o epílogo, tal como o anterior; sobre a história das várias propostas exegéticas da estrutura do Evangelho veja-se 144-146); para um estudo aprofundado dos vários elementos textuais que permitem fazer a divisão do texto, veja-se F. MANNS, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (Jerusalem: Franciscan Printing Press 1991) 12-17.

²²¹ Cf. D. DA CUNHA, *A amizade em São Tomás de Aquino*, 298-299.

²²² Uma análise do prólogo, do ponto de vista exegético, encontra-se em C. C. BLACK, *St. Thomas's Commentary on the Johannine Prologue: Some reflections on its character and implications*, in *Catholic Biblical Quarterly* 48 (1986) 682-685.

²²³ Cf. M. M. ROSSI, *La divisio textus nei commenti scritturistici di san Tommaso d'Aquino*, 538; São Tomás não deixa contudo de ser inovador mesmo na aplicação de um processo que vinha já desde o século XII (J. PLOEG, *The place of Holy Scripture, in the Theology of St. Thomas*, in *The Thomist* 10 [1947] 409-410).

extensa e geral²²⁴. Assim sendo, «a divisão mantém a integridade do Evangelho através da cuidadosa e detalhada interpretação, muitas vezes palavra a palavra»²²⁵.

²²⁴ Cf. J. BOYLE, *Authorial Intention and the Divisio textus*, 7-8; M. M. ROSSI, *La divisio textus nei commenti scritturistici di san Tommaso d'Aquino*, 540-541.

²²⁵ J. BOYLE, *Authorial Intention and the Divisio textus*, 8; cf. M. M. ROSSI, *La divisio textus nei commenti scritturistici di san Tommaso d'Aquino*, 542.

II CAPÍTULO A CARIDADE DIVINA NO *COMENTÁRIO AO EVANGELHO DE SÃO JOÃO*

Neste capítulo vamos tomar contacto com o próprio texto do *Comentário*. Procuramos estabelecer uma estrutura de exposição que, respeitando o texto evangélico, coloque em evidência com mais pormenor os dados relativos à caridade divina.

Neste sentido, dividimos este capítulo nas duas grandes partes do Evangelho: *Jo* 1-12 e *Jo* 13-21. Em seguida, seleccionamos alguns temas sobre os quais recolhemos vários aspectos da doutrina tomista. Como também já fizemos notar, este capítulo é sobretudo um percurso através do *Comentário*, analisando os vários passos, pelo que muitas vezes prescindimos de uma sistematização das temáticas, a qual será feita no III capítulo, com o recurso a outras obras de São Tomás. Aqui interessa-nos sobretudo compreender a análise das palavras do Evangelho feita pelo Doutor Angélico e de como, na sua exposição sobre o texto sagrado, ele expressa e ilustra o seu pensamento sobre a caridade divina.

2.1. Palavras e gestos de Jesus

Este primeiro ponto aborda os onze primeiros capítulos do *Comentário* de São Tomás. Os temas que sublinharemos aqui tratam a caridade de um ponto de vista bastante genérico, que estão sobretudo ao serviço de uma doutrina da caridade mais concretizada, tal como se vai ver no segundo ponto deste capítulo.

2.1.1. O que é o amor? Questões preliminares

A preceder todo o *Comentário*, temos três prólogos: dois são da autoria de São Tomás e um de São Jerónimo²²⁶. Estes prólogos pretendem fornecer informações sobre o trabalho que vai ser realizado e abordar os princípios de interpretação que serão seguidos²²⁷.

O primeiro prólogo de São Tomás é um comentário a *Is* 6, 1. Pretende mostrar como, partindo da experiência do profeta Isaías, este é um Evangelho contemplativo, e neste sentido é feita uma aproximação à personagem de São João. Neste quadro encontramos já referências que remetem para o amor de Deus. Em primeiro lugar, assinala que São João pretende mostrar a divindade de Jesus, sem que isso signifique a ignorância dos mistérios da sua humanidade²²⁸. Demora-se mais à frente expondo vários elementos sobre São João, sendo de especial relevo para a nossa abordagem o que é dito sobre o *privilégio* do evangelista. São João era o discípulo amado, e esse é o seu privilégio. Mas São Tomás não fica por aqui: o privilégio acarreta particularidades para o Evangelho que São João escreveu, além de isso significar dados importantes para uma consideração do que é o amor. Neste sentido, podemos atentar nas próprias palavras de São Tomás:

Porque os segredos são revelados aos amigos, *Eu chamei-vos amigos porque vos dei a conhecer tudo o que ouvi de meu Pai* [*Jo* 15, 15], Jesus confiou os seus segredos de forma especial àquele discípulo que era especialmente amado [*dilecto specialiter*]. Assim, diz-se em *Job* [36, 32-33]: *Da selva*, isto é, do orgulho, *ele esconde a sua luz*, ou seja, Cristo esconde a luz da sua divindade, *e mostra-a ao amigo*, isto é, João, *que estava junto dele*, uma vez que João foi quem viu a luz do Verbo Incarnado mais excelentemente e expressa isso para nós, dizendo, *Ele era a luz verdadeira* [*Jo* 1, 19]²²⁹.

Aqui podemos assinalar que é muito relevante esta relação entre a noção comum de amizade – uma relação de amizade consubstanciada na partilha dos segredos – e a própria noção de revelação, uma vez que Jesus dá a conhecer os seus segredos – a Sua vida divina – na relação com os discípulos, de onde o discípulo amado é como que aquele que goza de

²²⁶ Sobre os prólogos nos comentários bíblicos medievais veja-se: C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse*, 218; T. PRÜGL, *Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture*, 399-401.

²²⁷ T. PRÜGL, *Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture*, 399.

²²⁸ Cf. *In Io.*, pról. ao Evangelho (9); o debate sobre a relação entre divindade e humanidade em Jesus está presente em São Tomás, e de forma particular no *Comentário*. Alguns aspectos deste debate podem encontrar-se em: B. ASHLEY, *The Extent of Jesus's Human Knowledge according to the Fourth Gospel*, in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 241-253.

²²⁹ *In Io.*, pról. ao Evangelho (11).

uma maior intensidade de amor, logo é o que conheceu mais intensamente Cristo. Este tema será, todavia, retomado adiante.

Já no comentário ao próprio texto evangélico, São Tomás, vê na passagem *Jo* 1, 12 uma referência à fé formada pela caridade, na correlação entre «acreditar» e o nome de Jesus, e isto, segundo São Tomás, remete para as obras²³⁰. Ainda que aqui não se refira explicitamente à caridade divina, antes à dos homens, denota-se deste logo a forte relação que há entre o nome de Jesus que informa a fé dos homens em vista da realização da salvação.

No âmbito da reflexão em torno das bodas de Caná (*Jo* 2, 1-11), São Tomás comenta as palavras de Maria «eles não têm vinho» (2, 3), indicando que eram três tipos de vinho que faltavam antes da encarnação de Cristo: da justiça, da sabedoria e da caridade [*caritatis*] ou graça. Quanto a este último, afirmam-se duas coisas: por um lado, o vinho é símbolo da caridade e, por outro lado, é símbolo da caridade por causa do próprio fervor da caridade, remetendo para *Zac* 9, 17²³¹. Daqui podemos sublinhar sobretudo a identificação entre graça e caridade, como já se identificou a respeito do prólogo, o que destaca dois aspectos: por um lado, que a caridade tem origem divina, por outro lado, nessa sua origem tem a sua expressão mais eloquente no dom do Espírito Santo. Ambos serão mais detidamente expostos noutros momentos. Não deixa contudo de ser assinalável desde já a correlação entre a caridade e o dom do Espírito.

São Tomás aborda a partir de *Jo* 2, 12-17, o zelo de Jesus a propósito da purificação do Templo. Num primeiro momento, Tomás de Aquino oferece uma definição do que é o zelo: este «significa uma intensidade do amor [*amoris*], pelo qual o que ama [*diligens*] intensamente não tolera nada que repugne o seu amor [*amori suo*]»²³². Este tema é em seguida ainda mais explanado, dizendo-se que alguém tem zelo por Deus quando não tolera nada contrário à honra de Deus, e este amor tem de ser de tal ordem que nos consome a nós próprios. Na medida em que se algo é feito que não está de acordo com Deus nós devemos combatê-la e tentar eliminá-la sem medo que isso tenha consequências para nós²³³.

No capítulo 6, São Tomás encontra um elemento, na passagem de Jesus a caminhar sobre as águas (*Jo* 6, 14-21), sobre a caridade, o qual tem sobretudo um carácter místico,

²³⁰ Cf. *In Io.*, c. 1, l. 6 (159); «aqueles que fazem as obras da salvação pela fé formada pela caridade» (*In Io.*, c. 1, l. 6 [159]).

²³¹ Cf. *In Io.*, c. 2, l. 1 (347).

²³² *In Io.*, c. 2, l. 2 (392); São Tomás ilustra esta explicação referindo o ciúme de um homem pela proximidade de outros homens da sua esposa.

²³³ Cf. *In Io.*, c. 2, l. 2 (392).

como indica o próprio São Tomás²³⁴. A escuridão da noite significa a ausência do amor: «a luz é a caridade [*caritas*], *quem ama o seu irmão, está na luz* [*1Jo 2, 10*]. Deste modo, há escuridão em nós quando Jesus, *a verdadeira luz* [*Jo 1, 9*] não vem até nós, porque a sua presença repele a escuridão»²³⁵. Segundo o nosso autor, quer esta escuridão, quer o próprio vento que se levantava e provocava uma tempestade (cf. *Jo 6, 18*), serviam para provar o amor dos discípulos (da Igreja) por Jesus²³⁶.

Fica claro o confronto entre amor e aquilo que lhe é contrário: o amor repele o que o nega. Não deixa ainda de ser interessante indicar que a fé em Deus, enquanto Deus é o fim da fé, acontece na medida em que enquanto fim tem um carácter de bondade, de modo que é objecto de amor [*amoris*]²³⁷. Neste sentido, São Tomás distingue três formas de acreditar: *credere Deum*, que indica o objecto da fé, que pode ser também uma criatura. *Credere Deo*, expressão segundo a qual se indica o testemunho, e portanto podemos acreditar no testemunho dos santos. Finalmente, *credere in Deum*, que indica o fim do acreditar, que só pode ser Deus²³⁸. É nesta última abordagem que se pode compreender a fé informada pelo amor [*per caritatem*]: acredita-se porque se ama Deus; até na forma verbal há a dinâmica de movimento, que define o amor²³⁹.

2.1.2. O princípio de predilecção

No comentário ao capítulo 3, São Tomás enceta a reflexão sobre o princípio de predilecção. Esta reflexão é lançada por *Jo 3, 16*. Começa por afirmar São Tomás: «Aqui nós devemos notar que a causa de todos os nossos bens é o Senhor e o amor divino [*amor divi-*

²³⁴ Cf. *In Io.*, c. 6, l. 2 (877); presente ainda neste capítulo temos a reflexão sobre a Eucaristia, tema que nós não tratamos na nossa investigação; para uma abordagem do tema, veja-se: M. DAUPHINAIS, «*And they shall all be taught by God*». *Wisdom and the Eucharist in John 6*, in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 312-317.

²³⁵ *In Io.*, c. 6, l. 2 (877).

²³⁶ Cf. *In Io.*, c. 6, l. 2 (877 e 879).

²³⁷ Cf. *In Io.*, c. 6, l. 3 (901).

²³⁸ Cf. *In Io.*, c. 6, l. 3 (901).

²³⁹ Sobre a dinâmica da Revelação presente no *Comentário*, veja-se S.-T. BONINO, *The role of the Apostles, in the communication of revelation according to the Lectura super Ioannem of St. Thomas Aquinas*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 318-346 e ainda A. BLANCO, *Word and Truth in Divine Revelation. A Study of the Commentary of S. Thomas on John 14, 6*, in L. ELDERS, *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin. Actes du symposium sur la pensée de Saint Thomas d'Aquin tenu a Rolduc, les 4 et 5 Novembre 1989* (Città del Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso – Libreria Editrice Vaticana 1990) 27-48.

nus]»²⁴⁰. São Tomás define o amor como «desejar o bem para alguém [*velle alicui bonum*]»²⁴¹. E prossegue, «a vontade de Deus é a causa das coisas; o bem vem até nós porque Deus nos ama [*amat nos*]. E o amor [*amor*] de Deus é a causa da bondade da natureza»²⁴².

O Santo de Aquino assinala que o amor de Deus é o maior, por três razões: a primeira, porque é o próprio Deus que ama; a segunda, por causa do amado que é o homem em pecado; a terceira, em razão dos dons oferecidos, uma vez que o amor se prova pela acção que o acompanha²⁴³, de modo que Deus provou o seu amor oferecendo o Seu Filho Unigénito²⁴⁴. Comentando a segunda parte do mesmo v., São Tomás dirá ainda que a imensidade do amor de Deus se expressa na doação da vida eterna, porque a doação desta é a doação d'Ele mesmo, porque a vida eterna consiste na fruição do próprio Deus²⁴⁵. Aqui fica claro que o amor – mesmo o divino – se expressa na doação da vida.

Mais à frente, a afirmação de *Jo* 5, 20 é ocasião para São Tomás desenvolver uma larga reflexão sobre o amor no seio da Trindade. O nosso autor vê a intenção desta afirmação com o fim de indicar a razão de duas coisas: a origem do poder do Filho e a sua magnitude. Há uma razão para isso: «o amor [*ex dilectione*] do Pai, que ama [*diligit*] o Filho»²⁴⁶. São Tomás desenvolve em primeiro lugar em que medida algo pode ser amado e a sua correlação com a bondade das coisas:

Só o bem é amável [*amabile*]; e o bem está relacionado com o amor [*ad amorem*] em dois sentidos: como causa do amor [*causa amoris*] ou como causado pelo amor [*ab amore causatum*]. Ora, em nós, o bem causa o amor [*causat amorem*]: com efeito a causa de nós amarmos [*causa amoris*] alguma coisa é a sua bondade, a bondade nessa coisa. Deste modo, alguma

²⁴⁰ *In Io.*, c. 3, l. 3 (477).

²⁴¹ *In Io.*, c. 3, l. 3 (477).

²⁴² *In Io.*, c. 3, l. 3 (477).

²⁴³ GREGORIUS MAGNUS, *XL homilia in Evangelia*, 30, 1 in *CCSL* 141, 256.

²⁴⁴ Cf. *In Io.*, c. 3, l. 3 (477); podemos assinalar o desenvolvimento da doutrina acerca da divindade de Jesus, contrapondo à heresia de Ario: «[Jesus] disse *o Seu Filho*, ou seja, o Seu Filho natural, consubstancial, não um filho adoptado, isto é, não aqueles filhos dos quais o Salmo diz: *vós sois deuses* [*Sal* 81, 6]. Isto mostra que a opinião de Ario é falsa: porque se o Filho de Deus fosse uma criatura, como ele disse, a imensidade do amor de Deus através do qual se expressa a infinita bondade, a qual nenhuma criatura pode receber, não podia ter sido revelada n'Ele. Ele diz ainda *Unigénito*, para mostrar que Deus não tem um amor dividido por vários filhos, mas todo ele é para aquele Filho o qual ele ofereceu para provar a imensidade do seu amor» (*In Io.*, c. 3, l. 3 [477]).

²⁴⁵ Cf. *In Io.*, c. 3, l. 3 (480); sobre o conceito de «vida» em São João e em São Tomás, pode ver-se: C. LEGET, *The Concept of «Life», in the Commentary on St. John*, in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 153-172.

²⁴⁶ *In Io.*, c. 5, l. 3 (753).

coisa não é boa porque nós a amamos [*diligimus*], mas nós a amamos [*diligimus*] porque é boa. Assim, em nós, o amor [*amor*] é causado pelo que é bom²⁴⁷.

A sua abordagem encontra-se em primeiro lugar na relação das pessoas com as coisas. Neste sentido, podemos assinalar que se deixa bem claro que é na capacidade de apreensão do ser humano, que reconhece o bem das coisas, que está a origem do seu amor. O bem é amável e o homem ama as coisas boas. Em seguida, São Tomás inverte o sentido das afirmações, e analisa em que medida se relaciona o amor e a bondade das coisas com Deus:

Mas isto é diferente com Deus, porque o amor de Deus [*amor Dei*] por si mesmo é a causa da bondade nas coisas que são amadas [*in rebus dilectis*]. Assim é porque Deus nos ama [*diligit nos*] que nós somos bons, na medida em que amar [*amare*] não é nada mais que desejar o bem a alguém. Como a vontade de Deus é a causa das coisas, pois *tudo o que o Senhor quer, Ele o faz* [*Sl* 135, 6], então é claro que o amor de Deus [*amor Dei*] é a causa da bondade nas coisas. Assim, Dionísio diz em *De Divinis nominibus* [c. 4] que o amor [*amor*] divino não se permitiu ficar sem germinar. Assim, se nós quisermos considerar a origem do Filho, vejamos como o amor [*amor*] com o qual o Pai ama [*diligit*] o Filho é o princípio da sua origem, pelo que procede d'Ele²⁴⁸.

Neste segundo momento da sua explicação, fica claramente explicitado o princípio de predilecção tomista: o amor de Deus é a causa da bondade das coisas, e isto radica no movimento criador de Deus, que por sua vez radica no acto da vontade divina, que é eficaz. Mas no final da citação, São Tomás explicita de imediato a questão que ele quer colocar: de que modo, se entendemos o amor de Deus como a causa da bondade das coisas, percebemos que o Pai ama o Filho? É esse amor a causa da geração?

Tomás de Aquino prossegue a sua exposição, começando por explicitar que o amor nas realidades divinas pode entender-se em dois sentidos: essencialmente [*essentialiter*] e nocionalmente [*notionaliter*] (ou pessoalmente [*personaliter*]).

Quanto ao primeiro, diz respeito ao facto de o Pai, o Filho e o Espírito Santo amarem²⁴⁹; quanto ao segundo, diz respeito ao Espírito Santo, enquanto procede como amor.²⁵⁰ Mas quanto à origem do Filho, acrescenta de imediato São Tomás: «nenhuma destas formas de entender o amor [*amor*] pode ser princípio da origem do Filho»²⁵¹. Com efeito, se aplicássemos à origem do Filho a primeira forma de amar, teríamos que a Segunda Pessoa da

²⁴⁷ *In Io.*, c. 5, l. 3 (753).

²⁴⁸ *In Io.*, c. 5, l. 3 (753).

²⁴⁹ Cf. *In Io.*, c. 5, l. 3 (753).

²⁵⁰ Cf. *In Io.*, c. 5, l. 3 (753).

²⁵¹ *In Io.*, c. 5, l. 3 (753).

Trindade tinha sido gerada não por natureza mas pela vontade, o que é falso²⁵², pois nesse caso o Filho seria uma criatura. De modo semelhante, também não se pode compreender a origem do Filho entendendo o amor nocionalmente, o que conduziria a ter que o Espírito Santo era o princípio do Filho, o que também é falso²⁵³ e «nunca nenhum herético foi tão longe para afirmar isso»²⁵⁴.

Esta problemática é resolvida, reconhecendo que «esta explicação não deve entender o amor [*ex dilectione*] como princípio, mas como sinal»²⁵⁵. A semelhança é causa de amor, pois os animais amam os seus semelhantes, de modo que se encontrarmos uma perfeita semelhança a Deus, então encontramos o perfeito amor de Deus²⁵⁶. Referindo-se a *Col* 1, 15 e a *Hb* 1, 3, diz que a perfeita semelhança do Pai está no Filho, pelo que «o Filho é perfeitamente amado [*diligitur*] pelo Pai, e por causa de o Pai amar [*diligit*] perfeitamente o Filho, isto é sinal de que o Pai mostrou-lhe tudo e comunicou-lhe o seu poder e a sua natureza»²⁵⁷. Destas considerações podemos assinalar sobretudo dois aspectos: por um lado, a semelhança como aspecto e condição do amor; por outro lado, o efeito do amor como comunicação da intimidade, que em Deus resulta na comunicação da natureza divina.

2.1.3. Algumas aproximações ao Espírito Santo

Na exposição sobre o capítulo 4, surge uma passagem bastante relevante para a compreensão do amor divino como manifestação do Espírito Santo²⁵⁸.

Comentando a passagem do diálogo entre Jesus e a Samaritana (*Jo* 4, 10-26), São Tomás analisa o que se compreende por «águas vivas» (cf. *Jo* 4, 10.11). Assinala-se que há dois tipos de águas: águas vivas e águas não-vivas. As não-vivas são as que se encontram

²⁵² Cf. *In Io.*, c. 5, l. 3 (753).

²⁵³ Cf. *In Io.*, c. 5, l. 3 (753); São Tomás explicita esta ideia, afirmando que todo o amor entendido nocionalmente é o princípio de todos os dons oferecidos a nós por Deus, pelo que não é nunca o princípio do Filho, porque este amor procede do Pai e do Filho.

²⁵⁴ *In Io.*, c. 5, l. 3 (753).

²⁵⁵ *In Io.*, c. 5, l. 3 (753).

²⁵⁶ Um estudo sobre a noção de semelhança no *Comentário*, com a análise das raízes aristotélicas do tema, assim como as consequências para a evangelização e para a vida moral, pode consultar-se: J. SMITH, «Come and See», in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 194-211.

²⁵⁷ *In Io.*, c. 5, l. 3 (753).

²⁵⁸ Para um estudo genérico sobre a pneumatologia presente no *Comentário*, pode consultar-se: B. MARSHALL, *What does the Spirit have to do?*, in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 62-77.

desligadas da sua fonte²⁵⁹. As águas vivas são as que estão ligadas à fonte, isto é, que correm a partir dela. Ora, «de acordo com esta compreensão o Espírito Santo é chamado correctamente de água viva, porque a graça do Espírito Santo é dada ao homem no sentido da fonte mesma que é dada»²⁶⁰, que é Deus. É neste passo que o Espírito Santo como graça de Deus, é o próprio amor, socorrendo-se o Doutor de Aquino da passagem de *Rom 5, 5*.

Mais à frente, mas ainda na passagem da Samaritana, comenta-se o passo referente aos verdadeiros adoradores, que prestam culto a Deus em espírito e verdade (*Jo 4, 23*). Em primeiro lugar, São Tomás afirma que duas coisas são necessárias para o verdadeiro culto: por um lado, tem de ser espiritual e, por outro lado, tem de ser em verdade. Quanto a esta segunda característica, afirma que a verdade consubstancia-se em duas características: por um lado, na verdade da fé e, por outro lado, sem hipocrisia ou pretensões. Ora, esta oração, afirma o nosso autor, requiere três aspectos: o fervor do amor [*fervor caritatis*], a verdade da fé e a rectitude de intenção²⁶¹.

No capítulo 7 surge uma referência interessante à correlação entre Espírito Santo e caridade, sobretudo a partir de *Jo 7, 39*. São Tomás compreende este dom do Espírito enquanto feito no Pentecostes²⁶². Ora, se o Espírito é recebido por todos os que acreditam, por que é que os crentes de hoje não falam todas as línguas? Responde São Tomás dizendo: «Por agora a Igreja universal fala as línguas de todas as nações, porque a caridade [*caritas*] é dada pelo Espírito Santo: *o amor de Deus [caritas Dei] foi posto nos nossos corações pelo Espírito Santo [Rm 5, 5]*; e este, fazendo todas as coisas comuns, faz com que todos falemos a qualquer pessoa»²⁶³. O Espírito surge neste passo sobretudo como a dador da identidade da comunidade dos fiéis, pelo amor, que coloca nos corações, mas também enquanto amor, como Aquele que torna tudo comum²⁶⁴. Este é como que o princípio constituidor da Igreja como comunidade de fiéis unida.

²⁵⁹ Cf. *In Io.*, c. 4, l. 2 (577).

²⁶⁰ *In Io.*, c. 4, l. 2 (577).

²⁶¹ Cf. *In Io.*, c. 4, l. 2 (611); esta exposição de São Tomás resulta assim na diferenciação entre o culto judeu e o culto cristão: «[Jesus] diz, *o Pai*, porque sob a lei, o culto não era dado ao Pai [*Patris*], mas ao Senhor [*Domini*]. Nós adoramos por amor, como filhos; eles porém adoravam por medo, como escravos» (*In Io.*, c. 4, l. 2 [611]).

²⁶² Cf. *In Io.*, c. 7, l. 5 (1093).

²⁶³ *In Io.*, c. 7, l. 5 (1094).

²⁶⁴ Podemos assinalar aqui que o amor, que forma a união, é como que o que dá coesão ao Corpo Místico de Cristo, que é obra do Espírito Santo (cf. M. PONCE CUELLAR, *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás* [Pamplona: Universidade de Navarra 1979] 148-162).

2.1.4. O amor na sua dimensão unitiva

Na sua abordagem à passagem de *Jo* 1, 14, na parte final, São Tomás afirma que a graça e a verdade remetem para a glória do Verbo, e entende-as como significando que «a sua glória é tal que Ele está cheio de graça e divindade»²⁶⁵. A graça e a verdade podem-se entender em três sentidos. Interessam-nos sobretudo os dois primeiros.

Em primeiro lugar, São Tomás assinala que se pode entender estas palavras do ponto de vista da união, uma vez que a graça é dada àqueles que estão unidos a Deus por ela mesma²⁶⁶. Assim, alguns estão unidos a Deus na medida em que participam da semelhança de Deus (cf. *Gn* 1, 26); outros estão unidos pela fé (cf. *Ef* 3, 17); outros ainda estão unidos pela caridade [*per caritatem*] (cf. *IJo* 4, 16). Mas logo em seguida, o Santo de Aquino fala dos limites desta união, dizendo que ela é parcial, porque sendo Deus infinitamente bom, Ele é amável infinitamente, «e o amor [*amor*] de nenhuma criatura pode amar infinitamente»²⁶⁷. Ora, em Cristo a união é perfeita, porque n'Ele, a natureza humana está perfeitamente unida à natureza divina, na união de *suppositum*²⁶⁸, ou como conhecemos habitualmente, na união hipostática.

São Tomás expande a explicação desta união afirmando que «esta união é de tal modo que todos os actos não apenas da sua natureza divina mas também da sua natureza humana são actos da pessoa»²⁶⁹, e assim Jesus é «cheio de graça» não porque tenha recebido um dom especial, mas porque é Ele mesmo Deus.

Afirma-se ainda que Cristo é «cheio de verdade». Tomás de Aquino deriva esta afirmação também da união hipostática, pois se nos outros homens há uma participação da verdade, «em Cristo a natureza humana está unida à verdade divina ela mesma»²⁷⁰.

São Tomás explicita ainda mais estes vv., afirmando que sendo Cristo a cabeça de todas as criaturas racionais, em especial dos santos, estes estão unidos a Ele pela fé e pela caridade, e se encontramos dons especiais de santo para santo, há um comum a todos, que é a caridade [*caritas*]²⁷¹. Estas considerações são expandidas no comentário a *Jo* 1, 16 analisando o caso da Virgem Maria, cuja mente estava perfeitamente unida a Deus por amor, e

²⁶⁵ *In Io.*, c. 1, l. 8 (188).

²⁶⁶ Cf. *In Io.*, c. 1, l. 8 (188).

²⁶⁷ *In Io.*, c. 1, l. 8 (188).

²⁶⁸ Cf. *In Io.*, c. 1, l. 8 (188).

²⁶⁹ *In Io.*, c. 1, l. 8 (188).

²⁷⁰ *In Io.*, c. 1, l. 8 (188).

²⁷¹ Cf. *In Io.*, c. 1, l. 8 (189).

por isso foi chamada «cheia de graça» (*Lc* 1, 28)²⁷². Quer desta afirmação, quer da anterior, fica clara a correlação entre caridade e graça.

Podemos ainda fazer um breve apontamento referente ao comentário a *Jo* 1, 23 onde São Tomás afirma que o homem justo é aquele que está completamente sujeito a Deus: o intelecto pela fé, a vontade pelo amor [*per amorem*] e o trabalho (*operatio*) pela obediência²⁷³. Mais à frente, a propósito do Baptismo de Jesus (*Jo* 1, 29-34), São Tomás comenta o simbolismo da pomba que desce sobre Jesus, dizendo que esta é usada por causa da união da caridade²⁷⁴.

Na abordagem ao capítulo 4, São Tomás comenta o passo do Evangelho que relata a vinda dos samaritanos até Jesus e o pedido para que ficasse com eles por algum tempo, assinalando que Jesus acedeu ao pedido e ficou com eles dois dias (cf. *Jo* 4, 40). São Tomás comenta esta passagem, remetendo ainda para *Jo* 14, 23, afirmando que Jesus permanece connosco pela caridade²⁷⁵.

Outra passagem importante é *Jo* 5, 31-40. São Tomás, detendo-se no v. 35, afirma que São João Baptista era perfeito em três aspectos: na condição da sua natureza, no seu amor e no seu entendimento. Neste sentido, sublinha que «era uma lâmpada ardente». Com efeito, indica, numa vela, o arder vem primeiro que o iluminar, e só na medida em que arde é que ilumina. Ora, espiritualmente, primeiro tem de se queimar com o fogo do amor [*caritatis*], para que se possa iluminar²⁷⁶.

Este aspecto é expandido um pouco mais à frente, quando São Tomás escarpeliza as razões porque «queimar» significa o amor e indica três razões.

A primeira razão tem que ver com o facto ser «o mais activo de todos os corpos; assim é também o ardor da caridade [*ardor caritatis*], de tal modo que nada pode deter a sua força»²⁷⁷.

A segunda razão tem que ver com o facto de o fogo ser volátil, de modo que «causa grande inquietude, pelo que este amor de caridade [*caritas*] torna a pessoa inquieta até que consiga obter o seu objectivo»²⁷⁸.

²⁷² Cf. *In Io.*, c. 1, l. 10 (201).

²⁷³ Cf. *In Io.*, c. 1, l. 12 (239).

²⁷⁴ A pomba está inflamada pelo amor, remetendo para *Cant* 6, 9. Deste modo, a pomba simboliza a unidade da Igreja, porque esta é unida pelo Espírito Santo (cf. *In Io.*, c. 1, l. 14 [272]), distinguindo-se da ocasião do Pentecostes, em que o Espírito Santo aparece sob a forma de línguas de fogo, para mostrar a diversidade de dons (cf. *In Io.*, c. 1, l. 14 [272]).

²⁷⁵ Cf. *In Io.*, c. 4, l. 5 (658).

²⁷⁶ Cf. *In Io.*, c. 5, l. 6 (812).

²⁷⁷ *In Io.*, c. 5, l. 6 (812); fundamenta biblicamente em *2Cor* 5, 14.

A última razão pela qual o fogo significa o amor é porque este naturalmente move-se para cima, tal como a caridade, que visa a união com Deus²⁷⁹. Desta análise podemos assinalar três aspectos importantes para a compreensão do amor: não pode ser detido, faz mover o amante para o amado e visa a união.

Outro passo importante, encontra-se no capítulo 6. A interpretação da afirmação de Jesus sobre si mesmo em *Jo* 6, 49 tem importância para a compreensão do movimento do amor. Afirma São Tomás que «o pão dá vida na medida em que é comido»²⁸⁰. Ora, tomando o v. 47, afirma que este «acreditar» em Jesus perfecciona o intelecto e o afecto, de modo que agora Cristo permanece em nós de dois modos: «no nosso intelecto pela fé, enquanto é fé; e no afecto pelo amor, o qual informa ou dá vida à nossa fé»²⁸¹. De imediato emerge a interdependência entre fé e amor, correlação essa que já foi vista anteriormente. Esta temática é ainda mais aprofundada após a exposição da teologia sacramental que São Tomás faz neste passo²⁸², de modo que:

Em referência a Cristo enquanto contido e significado, espiritualmente quem come a Sua carne e bebe o Seu sangue, se está unido a Jesus pela fé e pelo amor, então aquele é transformado n'Ele e torna-se Seu membro: porque esta comida não é transformada naquele que a consume, mas ela torna aquele que a come n'Ele próprio, como vimos em Agostinho²⁸³.

Temos uma clara aplicação da teologia sacramental: a fé e o amor consubstanciam a união a Cristo, de modo que dessa união decorre a transformação do fiel em Cristo através da comunhão eucarística. Por fim, referindo-se a *Jo* 6, 57, São Tomás oferece como que o movimento final do encontro de amor entre Deus e o homem, aquela dimensão unitiva, várias vezes referida: «Pelo amor [*caritas*], Deus está no homem, e o homem está em Deus: *quem permanece no amor [in caritate], permanece em Deus e Deus nele [1Jo 4, 16]*»²⁸⁴. Mas de que *modo* Deus permanece no homem? São Tomás continua a sua explicação, indicando que esta presença faz-se através do Espírito Santo: «Isto [Deus permanecer no homem] é o que o Espírito Santo faz; então, também está dito: *nós sabemos que permanecemos em Deus e Deus em nós, porque Ele nos deu o Seu Espírito [1Jo 4, 13]*»²⁸⁵. Ainda na abordagem sobre o Espírito Santo, podemos referenciar a exposição feita sobre *Jo* 6, 64.

²⁷⁸ *In Io.*, c. 5, l. 6 (812); remete por sua vez para *Cant* 8, 6.

²⁷⁹ Cf. *In Io.*, c. 5, l. 6 (812); esta afirmação é sustentada a partir de *1Jo* 4, 16.

²⁸⁰ *In Io.*, c. 6, l. 6 (950).

²⁸¹ *In Io.*, c. 6, l. 6 (950).

²⁸² Sobretudo *In Io.*, c. 6, l. 7 (969-972).

²⁸³ *In Io.*, c. 6, l. 7 (972); a referência a Agostinho encontra-se em AUGUSTINUS, *Confessiones* VII, 10, in *CCSL* 27, 103-104.

²⁸⁴ *In Io.*, c. 6, l. 7 (976).

²⁸⁵ *In Io.*, c. 6, l. 7 (976).

Com efeito, afirma o autor, mesmo a carne de Cristo, se separada da sua divindade e do Espírito Santo, tem tanta utilidade como qualquer outra carne²⁸⁶; ora, é a carne de Cristo unida à sua divindade e ao Espírito, que pode dar vida: «se ela está unida ao Espírito e à divindade, serve para muitas coisas, porque ela faz com que os que a recebam permaneçam em Cristo, pelo qual o homem permanece em Deus pelo Espírito de amor»²⁸⁷. O que podemos sublinhar? O amor como que é condição de possibilidade da união do homem com Deus: o Espírito Santo, que é amor, realiza a união, expressa naquele termo joanino tão próprio: «permanecer».

2.1.5. O Bom Pastor e a oferta da vida

O capítulo 10 oferece o horizonte eclesiológico em que se enquadra o amor de Cristo. Partindo da afirmação de Jesus «Eu sou o bom pastor» (*Jo* 10, 11), São Tomás diz que as autoridades (*praepositi*) da Igreja, que são seus filhos, exercem todas o serviço de pastores²⁸⁸, servindo isto para sublinhar a virtude da caridade, uma vez que «ninguém é um bom pastor senão se tornar um com Cristo pelo amor [*per caritatem*], e se torne um membro do verdadeiro pastor»²⁸⁹. Deste modo, afirma, «o ofício do bom pastor é a caridade [*caritas*], como afirma Jesus: *o bom pastor dá a vida pelas suas ovelhas* [*Jo* 10, 11]»²⁹⁰. Há assim uma diferença fundamental entre o bom pastor e o mau pastor: se ambos procuram um bem, distingue-os a pessoa para quem pretendem esse bem. O bom para o rebanho, o mau para si próprio. Ora, a caridade consiste em dar a vida, porque o ofício é espiritual, e então o bom pastor pode dar o seu corpo para o bem das ovelhas²⁹¹. Neste sentido, fica clara a correlação entre o amor e a sua efectivação no oferecimento da vida, que será realizada por Jesus na Paixão. Amar é dar a vida, é o inclinar-se para o outro e oferecer-se a si mesmo por ele.

²⁸⁶ Cf. *In Io.*, c. 6, l. 8 (993).

²⁸⁷ *In Io.*, c. 6, l. 8 (993); São Tomás expande ainda mais esta noção em seguida, quando afirma: «É isto que nosso Senhor quer dizer: o efeito que Eu prometo-vos, isto é, a vida eterna, não deve ser atribuído à minha carne por si só, mas compreendida neste sentido: *a carne não serve para nada*. Mas a minha carne oferece a vida eterna enquanto está unida ao Espírito e à divindade» (*In Io.*, c. 6, l. 8 [993]).

²⁸⁸ Cf. *In Io.*, c. 10, l. 3 (1398).

²⁸⁹ *In Io.*, c. 10, l. 3 (1398).

²⁹⁰ *In Io.*, c. 10, l. 3 (1399).

²⁹¹ Cf. *In Io.*, c. 10, l. 3 (1399 e 1405) São Tomás assinala ainda que as ovelhas pertencem ao pastor através de dois aspectos: a caridade e a autoridade, concluindo: «Ambas são requeridas, para que lhe pertençam e ele as ame; a primeira sem a segunda não é suficiente» (*In Io.*, c. 10, l. 3 [1399]); faz ainda parte do ofício do bom pastor defender o rebanho dos lobos, que são, segundo São Tomás, três males: a tentação demoníaca; os heréticos e os tiranos (cf. *In Io.*, c. 10, l. 3 [1405]).

Prosseguindo a exegese do capítulo, São Tomás detém-se no v. 10. À primeira vista, podia parecer que a morte de Cristo é a causa do amor do Pai por Ele. O nosso autor nega essa teoria, «porque algo temporal não pode ser causa de algo eterno»²⁹², logo o amor de Deus por Ele, que é eterno, não pode depender da Sua morte, que é da ordem temporal. Assim, a solução para esta afirmação radica na percepção da função redentora da morte de Cristo: «Cristo está a falar aqui do amor [*de dilectione*] do Pai por Ele enquanto tem uma natureza humana»²⁹³. Pouco depois afirma-se: «ninguém pode merecer o amor de Deus [*Dei dilectionem*]; contudo, podemos merecer pelas nossas boas obras o efeito do amor de Deus [*divinae dilectionis*], isto é, um aumento da graça e a recepção dos bens da glória, ambos Deus concede-nos por causa do Seu amor [*ex dilectione sua*]»²⁹⁴. Desta exposição, com facilidade se nota a correlação existente entre o amor intra-trinitário do Pai pelo Filho e a sua expressão na economia, que é dom do próprio Deus e traz para o homem a salvação. O efeito do amor é o aumento da graça, que oferece a semelhança com Deus, e os bens da glória. Tudo isto decorre do amor de Deus, que é absolutamente anterior.

2.1.6. Lázaro e a amizade

Antes mesmo do episódio da ressurreição de Lázaro, o Evangelho oferece a São Tomás oportunidade de reflectir sobre a amizade. Comentando *Jo* 3, 29, estabelece a correlação entre amor, amizade e fidelidade. Tomás de Aquino diz que com esta afirmação, São João Baptista chama-se a si mesmo amigo de Jesus para daí inferir a fidelidade do seu amor²⁹⁵. Afirma ainda o Santo de Aquino: «Um servo não age em espírito de amor a respeito das coisas que pertencem ao seu mestre, mas em espírito de servidão; um amigo, contudo, busca os interesses do seu amigo por amor e fidelidade»²⁹⁶. Com efeito, nesta passagem, São Tomás mostra que a amizade manifesta-se na ordem do amor e da fidelidade, o que, quando se efectiva, gera a alegria.

²⁹² *In Io.*, c. 10, l. 4 (1422).

²⁹³ *In Io.*, c. 10, l. 4 (1422).

²⁹⁴ *In Io.*, c. 10, l. 4 (1422).

²⁹⁵ Cf. *In Io.*, c. 3, l. 5 (519).

²⁹⁶ *In Io.*, c. 3, l. 5 (519); Tomás de Aquino desenvolve ainda mais esta reflexão, afirmando: «Um servo fiel é como um amigo para o seu mestre: *se tiveres um servo fiel, trata-o como a ti mesmo* [*Sir* 33, 31]. Assim, é prova da fidelidade do servo quando ele se alegra com a prosperidade do seu mestre, e quando ele procura, não para ele próprio, mas bens para o seu mestre».

Por sua vez, o episódio central do capítulo 11 é a ressurreição de Lázaro, aquele que Jesus amava (cf. *Jo* 11, 3)²⁹⁷. Este amor de Jesus permite a São Tomás expôr alguns pontos da sua doutrina sobre a amizade. Este v., assim, permite ao nosso autor desde logo indicar três elementos. O primeiro, é que «os amigos de Deus são algumas vezes afectados por doenças corporais»²⁹⁸.

Em segundo lugar, São Tomás sublinha o facto de que foi noticiado a Jesus apenas que Lázaro estava doente, e não lhe foi pedido que o curasse, pois o enquadramento do amor que Jesus tem por Lázaro não necessita que se lhe faça pedidos: «basta indicar a um amigo a necessidade, sem que se lhe acrescente um pedido. Pois um amigo, para quem desejar um bem para o seu amigo é como desejar para si mesmo, é solícito em repelir os males tanto contra si, como os do amigo como se fossem contra si»²⁹⁹.

Finalmente, o terceiro aspecto referido é o facto de as duas irmãs, Marta e Maria, não irem ter pessoalmente com Jesus, mas enviarem um recado. Isto é importante para São Tomás na medida em que sinaliza a proximidade que existia entre aquela família e Jesus: «o especial amor [*ex speciali dilectione*] e familiaridade que Cristo lhes mostrou»³⁰⁰.

Outro aspecto que podemos sublinhar tem que ver com a passagem *Jo* 11, 15. São Tomás vê aqui uma expressão da misericórdia de Deus [*Dei clementia*], na medida em que é Ele que toma a iniciativa e chama a si mesmo «aqueles que vivem em pecado, os quais estão mortos e incapazes por si mesmos de ir até Ele»³⁰¹.

Finalmente, outro trecho que serve para falar do amor de Jesus é *Jo* 11, 36³⁰². Segundo o nosso autor, tomando *Prov* 17, 17, o amor é expresso de forma especial quando alguém está a passar por um tempo de maior dificuldade³⁰³. Daqui São Tomás retira um

²⁹⁷ O choro de Jesus permite a R. Schenk, a partir do *Comentário*, fazer várias considerações sobre o que é a morte em São Tomás, assim como sobre a tristeza de Cristo (cf. R. SCHENK, *And Jesus Wept. Notes towards a Theology of Mourning*, in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING [ed.], *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* [Washington: The Catholic University of America Press 2005] 212-238).

²⁹⁸ *In Io.*, c. 11, l. 1 (1475); neste mesmo lugar, São Tomás remete para a história de Job e a profunda alteração do paradigma de retribuição.

²⁹⁹ *In Io.*, c. 11, l. 1 (1475).

³⁰⁰ *In Io.*, c. 11, l. 1 (1475); mais à frente, São Tomás enfatizará este amor existente entre Lázaro, Marta e Maria, interpretação também presente em AUGUSTINUS, *Tractatus in evangelium Ioannis*, 49, 5 in *CCSL* 36, 422 (cf. *In Io.*, c. 11, l. 1 [1479]).

³⁰¹ *In Io.*, c. 11, l. 3 (1503).

³⁰² Devemos aqui indicar algumas precisões linguísticas sobre as versões bíblicas. Em grego está escrito «ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν». Em latim esta passagem foi traduzida: «ecce quomodo amabat eum». Pode denotar-se a tensão para uma tradução portuguesa da forma verbal «ἐφίλει», uma vez que a amizade é uma forma de amor, interpretação que está bastante presente em São Tomás. Neste sentido, usamos a expressão «vede como era seu amigo», supondo que em nada se mitiga a dimensão amorosa presente na amizade.

³⁰³ Cf. *In Io.*, c. 11, l. 5 (1538).

sentido místico, segundo o qual «entende-se por isto que Deus nos ama quando somos pecadores, pois se não amasse não teria dito: *Eu não vim chamar os justos, mas os pecadores* [Mt 9, 13]»³⁰⁴. Podemos sublinhar assim que a amizade, que decorre do amor, se manifesta na solicitude.

2.1.7. O amor trinitário

No capítulo 8, São Tomás trata dois aspectos importantes para a nossa investigação. O primeiro concerne à interpretação de *Jo* 8, 28-29, o segundo, à de *Jo* 8, 42. Em *Jo* 8, 28-29, São Tomás trata da teologia trinitária. Com efeito, são indicados três temas: a grandeza da divindade de Jesus; a Sua origem do Pai; a Sua inseparabilidade do Pai.

Quanto à sua grandeza, ela é expressa quando Jesus afirma «Eu sou», isto é, afirma que tem em si a natureza de Deus, pois a expressão empregada por Jesus é a mesma que Deus manifestou a Moisés em *Ex* 3, 14³⁰⁵. Decorrente da sua grandeza, temos a origem de Jesus a partir do Pai. Ela está patente, quando Jesus diz «não faço nada por mim mesmo» (*Jo* 8, 28). Ora, indica São Tomás, Jesus referencia dois aspectos de si mesmo: o *ensinar* e o *fazer*, e ambos referem a Sua origem do Pai³⁰⁶. Ainda no mesmo versículo afirma Jesus: «falo destas coisas tal como o Pai mas ensinou». São Tomás acrescenta que Jesus diz isto como que querendo dizer: «o Pai deu-me o conhecimento gerando-me como aquele que conhece»³⁰⁷, de modo que a geração dá a existência e o conhecimento, na medida em que Deus é a simples natureza da verdade, isto é, sua origem primeira. O Pai dá ao Filho o conhecimento, numa comunicação intra-trinitária.

Decorrente disto, alerta-se para o perigo de pensarmos que o Filho foi enviado de forma separada do Pai, de modo que se deve sustentar a inseparabilidade entre o Pai e o Filho. Esta afirmação de Jesus está presente em *Jo* 8, 29. Esta inseparabilidade dá-se, na expressão de São Tomás, «*per essentiae unitatem*», conforme se afirma em *Jo* 14, 10. Acrescenta Tomás de Aquino que a inseparabilidade entre Pai e Filho dá-se ainda por união de amor, como está dito em *Jo* 5, 20. Ora, conclui São Tomás:

O Pai enviou o Filho de modo que o Pai não se pode separar do Filho; então, o texto continua: *ele não me deixou só*, porque Eu sou objecto do Seu amor [*affectus eius*]. Deste modo,

³⁰⁴ *In Io.*, c. 11, l. 5 (1538).

³⁰⁵ Cf. *In Io.*, c. 8, l. 4 (1192).

³⁰⁶ Cf. *In Io.*, c. 8, l. 4 (1192).

³⁰⁷ *In Io.*, c. 8, l. 4 (1192): «*tradidit scientiam generando me scientem*».

ambos estão juntos, o que envia e o que é enviado: porque a missão é a encarnação, e essa pertence apenas ao Filho, e não ao Pai³⁰⁸.

Nota-se a destrição entre *geração* e *missão*: da inseparabilidade não decorre uma generalização intra-trinitária, o que, por sua vez, será uma intuição que estará presente na doutrina das processões. A unidade não anula as distinções intra-trinitárias. O amor não anula as diferenças.

Como nota final à exposição, São Tomás justifica o final do versículo. Podia acontecer que isto se interpretasse como indicando uma causa meritosa. O nosso autor diz que não se deve interpretar assim, mas antes como um *sinal*, como se Jesus estivesse a dizer: «o facto de eu sempre fazer, sem início e sem fim, *as coisas que agradam o Pai*, é um sinal de que Ele está sempre comigo e que nunca me abandonou, *Eu estava com ele fazendo todas as coisas* [Prov 8, 30]»³⁰⁹. Já em vários momentos se assinalou esta ideia do *sinal*: o amor antecede a obediência, e se se cumpre a vontade de Deus, isso é *sinal* do amor e não causa do amor.

O segundo momento indicado, em que o nosso autor analisa a caridade, deriva de Jo 8, 42. Por um lado, São Tomás enfatiza o aspecto da filiação, na medida em que «o Espírito Santo é a causa do nosso amor a Deus [*amoris Dei*]»³¹⁰, de modo que «um sinal especial de que se é filho de Deus é o amor [*dilectio*]»³¹¹.

Neste passo, São Tomás diz que uma das intenções de Jesus é afirmar uma verdade, isto é, de que vem do Pai³¹². Ora, «a amizade está baseada na união, e então os irmãos amam-se na medida em que têm a sua origem dos mesmos pais»³¹³. Assim, se os interlocutores de Jesus, que se dizem filhos de Deus, o fossem de facto, amariam Jesus. Assim quem não ama Jesus não é filho de Deus³¹⁴. Diz-se mais à frente: «o amor [*dilectio*] por Cristo é sinal de que se é filho de Deus»³¹⁵.

Um dos efeitos do amor é a alegria. Ora, o que se diz em Jo 6, 61 mostra que os que ouviam Jesus não O amavam, porque escutá-l'O não gerava alegria³¹⁶.

³⁰⁸ In Io., c. 8, l. 4 (1192).

³⁰⁹ In Io., c. 8, l. 4 (1192).

³¹⁰ In Io., c. 8, l. 5 (1234).

³¹¹ In Io., c. 8, l. 5 (1234).

³¹² Cf. In Io., c. 8, l. 5 (1235).

³¹³ In Io., c. 8, l. 5 (1236).

³¹⁴ Cf. In Io., c. 8, l. 5 (1236).

³¹⁵ In Io., c. 8, l. 5 (1238).

³¹⁶ Cf. In Io., c. 8, l. 5 (1238).

Assinalamos dois temas importantes: primeiro, o da amizade, que para São Tomás se baseia na união, que decorre de uma semelhança (neste caso, os irmãos). Em segundo lugar, a alegria é efeito do amor, fruto da convivência mas sobretudo da união que realiza os anseios do Homem.

2.2. Paixão, morte e ressurreição de Jesus

Até aqui fizemos um percurso pelos primeiros onze capítulos do *Evangelho segundo São João*, em que se contam vários episódios da vida pública de Jesus, além do prólogo. Neste segundo momento vamos analisar os episódios que aproximam Jesus da Sua «hora», a Sua paixão, morte e ressurreição. Faremos a exposição tal como foi feita na primeira parte: individualizam-se alguns pólos temáticos mais relevantes para a compreensão da caridade divina, procurando assim nunca perder o aspecto narrativo.

2.2.1. Algumas aproximações à temática

O capítulo 12 oferece, desde logo, duas aproximações à temática do amor que, ainda que não sejam centrais, podem oferecer alguns dados importantes para a reflexão. O primeiro momento que surge neste capítulo é a unção em Betânia (cf. *Jo* 12, 1-6). São Tomás, comentando-o, descreve que a acção de Maria é uma obra de justiça. Neste sentido, é importante assinalarmos que São Tomás defende que para uma obra de justiça ser perfeita tem de ter, além da própria justiça, quatro virtudes: a compaixão [*pietas*], a humildade, a fé e a caridade. A compaixão corresponde ao unguento; a humildade, ao nardo; a fé, à pureza; a caridade, ao alto preço³¹⁷, pois «só a caridade [*caritas*] paga o preço da vida eterna»³¹⁸.

Ainda no capítulo 12, devemos assinalar a análise que São Tomás faz a *Jo* 12, 25. No *Comentário*, começa-se por afirmar que é um facto que todo o ser humano ama a sua vida. Em seguida distingue-se que alguns amam-na *absolutamente*, sem qualificação, e outros amam-na *parcialmente*, num sentido qualificado [*secundum quid*]³¹⁹. Ora, São Tomás oferece a definição base de amar: querer bem a alguma pessoa. Assim, este amor pela vida pode ter vários sentidos, mas explica-se, segundo o nosso autor, se tivermos em conta o segundo período do versículo em análise: «Quem despreza a sua vida, neste mundo,

³¹⁷ Cf. *In Io.*, c. 12, l. 1 (1599).

³¹⁸ *In Io.*, c. 12, l. 1 (1599).

³¹⁹ Cf. *In Io.*, c. 12, l. 4 (1643).

tem a vida eterna»³²⁰. Deste modo, quem ama a sua vida neste mundo, em vista dos bens mundanos, perdê-la-á, e quem ama a sua vida, em vista dos bens eternos, portanto desprezando-a neste mundo, assegura a vida³²¹.

2.2.2. O amor de Jesus

No capítulo 13 inicia-se o relato da Última Ceia, o qual enceta várias reflexões sobre o amor de Jesus. O evangelista diz logo no início, para explicar o que ia a acontecer na Ceia, que «tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até ao fim» (*Jo* 13, 1). São Tomás afirma que aqui se indica o «intenso amor de Cristo [*fervens Christi dilectio*]»³²², o que lhe permite indicar quatro pontos a propósito do amor de Cristo. Julgamos ser importante expôr aqui os quatro aspectos indicados detalhadamente.

Em primeiro lugar, este amor de que fala São João, é um amor primeiro, anterior ao nosso amor por Deus. São Tomás remete para *IJo* 4, 10, de modo que quando se diz no Evangelho «Tendo amado os seus», está-se a indicar este amor que precede o homem e a sua acção³²³. Mas desde quando se encontra este amor primeiro? São Tomás diz que Deus ama-nos antes da nossa criação, referindo-se aqui a *Sab* 11, 24³²⁴. Mas é dado ainda mais um passo: Deus ama-nos ainda antes de nos chamar, remetendo para *Jer* 31, 3³²⁵; e ainda, ama-nos antes mesmo de nos redimir, referindo-se a *Jo* 15, 13³²⁶. Portanto, podemos indicar três ordens de anterioridade: criação, chamamento e redenção, que oferece como que as coordenadas que mostram o modo como o amor de Deus se expressa, na sua absoluta anterioridade a qualquer acção humana.

Em segundo lugar, São Tomás afirma, a partir da expressão «amou-os [*dilexit*]», que é um amor apropriado, que se ajusta aos que são amados. Para compreendermos esta característica do amor de Cristo, Tomás de Aquino diz que devemos ter em conta que «Deus ama [*diliguntur*] as pessoas de vários modos, dependendo da forma como Lhe pertencem»³²⁷. Ora, a pertença a Cristo faz-se de três modos, segundo afirma o nosso autor:

³²⁰ Cf. *In Io.*, c. 12, l. 4 (1644).

³²¹ Cf. *In Io.*, c. 12, l. 4 (1644).

³²² *In Io.*, c. 13, l. 1 (1735).

³²³ *In Io.*, c. 13, l. 1 (1735).

³²⁴ *In Io.*, c. 13, l. 1 (1735).

³²⁵ *In Io.*, c. 13, l. 1 (1735).

³²⁶ *In Io.*, c. 13, l. 1 (1735).

³²⁷ *In Io.*, c. 13, l. 1 (1736).

por criação, por dedicação e por especial devoção³²⁸. Deus ama os que Lhe pertencem pela *criação* através da sua conservação, através da manutenção da sua existência, através da conservação dos seus bens naturais³²⁹. Aos que são seus por *dedicação*, pois Lhe foram dados pelo Pai através da fé (cf. *Jo* 17, 6), Jesus ama-os através da conservação dos bens que provêm da graça³³⁰. Finalmente, Cristo ama alguns por especial devoção, e o Seu amor por eles expressa-se pela consolação de um modo especial³³¹.

Em terceiro lugar, o amor de Jesus é necessário, o que está presente, segundo São Tomás, na expressão: «tendo amado os seus que estavam no mundo». Esta terceira característica introduz uma diferença entre o amor necessário para com aqueles que estão na glória e os que ainda estão no mundo: «aqueles não necessitam de tanto amor [*dilectione*] como estes que ainda estão no mundo, por isso diz-se *que estavam no mundo*, isto é, no corpo, mas não na mente»³³². O amor de Cristo é assim necessário para a salvação, para participar da glória, por isso os que estão no mundo devem ser objecto de maior amor, porque ainda não participam da bem-aventurança.

Por fim, em quarto lugar, temos que o amor de Cristo é perfeito, o que está expresso na afirmação «amou-os [*dilexit*] até ao fim». São Tomás prossegue afirmando que há dois tipos de fins: o fim na intenção e o fim na execução³³³. O fim na intenção «é aquilo para o qual a nossa intenção está dirigida, e esse fim deve ser a vida eterna»³³⁴. Mas este fim na intenção deve ser o próprio Cristo³³⁵. Conclui São Tomás: «Estes dois são na realidade um só fim, porque a vida eterna não é outra coisa de que fruir Cristo na Sua divindade»³³⁶. A expressão «amou-os até ao fim», indica que Jesus quer conduzir os seus discípulos até Si mesmo, que é fim, «ou, para conduzi-los para a vida eterna, que é a mesma coisa»³³⁷.

³²⁸ *In Io.*, c. 13, l. 1 (1736).

³²⁹ *In Io.*, c. 13, l. 1 (1736); São Tomás remete para *Jo* 1, 11; sobre a temática da criação, de forma genérica presente no *Comentário*, veja-se: D. BURRELL, *Creation, in St. Thomas Aquinas's Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 115-126; e ainda, sobre o cruzamento entre tempo e eternidade, que pode ser, em suma, o cruzamento entre liberdade e providência, veja-se: M. LAMB, *Eternity and Time in St. Thomas Aquinas's Lectures on St. John's Gospel*, in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 127-139.

³³⁰ *In Io.*, c. 13, l. 1 (1736).

³³¹ *In Io.*, c. 13, l. 1 (1736); São Tomás remete aqui para *ICr* 11, 1.

³³² *In Io.*, c. 13, l. 1 (1737).

³³³ Cf. *In Io.*, c. 13, l. 1 (1738).

³³⁴ *In Io.*, c. 13, l. 1 (1738); São Tomás aponta neste ponto para *Rm* 6, 22.

³³⁵ Cf. *In Io.*, c. 13, l. 1 (1738); remete-se aqui para *Rm* 10, 4.

³³⁶ *In Io.*, c. 13, l. 1 (1738).; refere-se aqui a *Jo* 17, 3.

³³⁷ *In Io.*, c. 13, l. 1 (1738).

Quanto ao fim da execução, São Tomás diz que este é o «*terminus rei*»³³⁸. Ora, a morte pode ser um fim, como indica o nosso autor³³⁹. Assim, podemos interpretar a expressão «amou-os [*dilexit*] até ao fim», como «amou-os até à morte»³⁴⁰. Deste modo é possível indicar três interpretações.

A primeira, já presente em Santo Agostinho³⁴¹, é uma maneira humana de amar e significa que «Cristo amou [*dilexit*] os seus até morrer, mas não depois»³⁴². Contudo, «este significado é falso: para Cristo, que não acabou com a morte, não pode significar que o seu amor acabou na morte»³⁴³.

O segundo significado pode ser retirado se atentarmos à palavra «até», ou no original latino «*in*», considerado como indicando uma causa. A expressão em análise significa que o amor de Cristo pelos Seus levou-O até à morte, em última análise, causou-Lhe a morte.

Um terceiro significado pode ainda ser tido em conta:

Como Cristo já tinha mostrado muitos sinais do seu amor [*dilectionis*], mesmo *até ao fim*, isto é, até ao tempo da sua morte, Ele mostrou-lhes sinais de um amor [*dilectionis*] maior: *eu não vos disse estas coisas desde o início, porque eu estava ainda convosco* [*Jo* 16, 4]. Ele com efeito está a dizer: não era já necessário que eu vos mostrasse como vos amo [*diligere*], mas agora que vos deixo, então o meu amor [*amor*] e a minha memória devem ficar profundamente impressos nos vossos corações³⁴⁴.

Mais à frente, há uma referência que indica com algum peso o amor de Cristo, sublinhado por São Tomás. Comentando a notícia de *Jo* 13, 3, segundo a qual o demónio já tinha posto em Judas a decisão de entregar Jesus. Indica o nosso autor que este v. foi transmitido pelo evangelista «para indicar o admirável amor [*caritas*] de Cristo que, mesmo sabendo quem O ia entregar, tratou-o com amor [*caritatis*] e humildade lavando-lhe os pés»³⁴⁵.

Num passo ulterior, quando Jesus anuncia que alguém o vai entregar, não deixa de ser interessante a reflexão de São Tomás sobre o amor que os discípulos tinham a Jesus: eles revelaram incerteza (cf. *Jo* 13, 22). Isto deve-se, segundo o nosso autor, ao seu amor e

³³⁸ *In Io.*, c. 13, l. 1 (1738).

³³⁹ Cf. *In Io.*, c. 13, l. 1 (1738).

³⁴⁰ Cf. *In Io.*, c. 13, l. 1 (1738).

³⁴¹ Cf. AUGUSTINUS, *Tractatus in evangelium Ioannis*, 55, 2 in CCSL 37, 464-465.

³⁴² *In Io.*, c. 13, l. 1 (1738).

³⁴³ *In Io.*, c. 13, l. 1 (1738).

³⁴⁴ *In Io.*, c. 13, l. 1 (1738).

³⁴⁵ *In Io.*, c. 13, l. 1 (1741).

à sua fé: pelo seu amor a Jesus não concebiam que um deles O pudesse entregar, mas por causa da sua fé, sabiam que aquilo que Jesus tinha dito era verdade³⁴⁶.

Conclui finalmente: «Considerando que eles eram humanos e que os seus afectos podiam mudar tanto que eles poderiam vir a querer o contrário daquilo que anteriormente queriam, eles estavam mais incertos de si próprios do que da verdade dita por Cristo»³⁴⁷. Estamos aqui, assim, diante da certeza que gera o amor e a fé, que como se nota nas dinâmicas expostas por São Tomás, caminham de mãos juntas na sua doutrina.

No comentário ao capítulo 15, o nosso autor tece várias considerações sobre o que significa permanecer no amor de Jesus. Neste sentido, São Tomás sublinha a correlação que existe entre essa permanência e o cumprimento dos mandamentos, que é «um efeito do amor [*dilectionis*] divino, não apenas do amor com que nós amamos [*diligimus*], mas também do amor com que Deus nos ama [*diligit*]]»³⁴⁸. Acrescenta ainda São Tomás, a propósito de Jo 15, 10: «Assim como o amor [*diligit*] que o Pai tem por Ele [Jesus] é o modelo [*exemplum*] do amor [*dilectionis*] de Cristo por nós, assim Cristo quer que a Sua obediência seja o modelo da nossa obediência»³⁴⁹. Esta obediência é sinal daquele permanecer no amor de que fala o Evangelho: «Cristo mostra que Ele permanece no amor [*in dilectione*] do Pai porque em todas as coisas Ele guarda os mandamentos do Pai»³⁵⁰.

Comentando Jo 15, 11, considera-se o amor como causa da alegria, afirmando que Cristo alegra-se por duas coisas: pelo seu próprio bem e pelo do Pai, assim como pelo bem das criaturas racionais³⁵¹.

É da vontade de Jesus que nós participemos também da Sua alegria pela observância dos mandamentos³⁵², contudo, «nesta vida a nossa alegria não será completa»³⁵³.

³⁴⁶ Cf. *In Io.*, c. 13, l. 4 (1801).

³⁴⁷ *In Io.*, c. 13, l. 4 (1801).

³⁴⁸ *In Io.*, c. 15, l. 2 (2002); continua São Tomás: «pelo facto de Deus nos amar, ele influencia-nos e ajuda-nos a cumprir os seus mandamentos, o que não podíamos fazer sem a graça» (*In Io.*, c. 15, l. 2 [2002]); relacionado com este tema, surge ainda a noção de providência, tema sobre o qual se pode consultar: S. LONG, *Divine Providence and John 15:5*, in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 140-150.

³⁴⁹ *In Io.*, c. 15, l. 2 (2003); sobre a obediência de Cristo, na sua correlação com as relações intra-trinitárias, veja-se: M. WALDSTEIN, *The Analogy of Mission and Obedience. A central point, in the relation between Theologia and Oikonomia*, in *St. Thomas Aquinas's Commentary on John*, in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 92-112.

³⁵⁰ *In Io.*, c. 15, l. 2 (2003).

³⁵¹ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 2 (2004).

³⁵² Cf. *In Io.*, c. 15, l. 2 (2004).

³⁵³ *In Io.*, c. 15, l. 2 (2004).

Sobre o mandamento da caridade, São Tomás desenvolve várias considerações de como ele é a fonte e o fim de todas as virtudes, e portanto de que modo todos os mandamentos estão de algum modo dirigidos para este mandamento³⁵⁴. Mas mais interessante é notar como São Tomás toma o segundo período do v. 12: «como Eu vos amei [*dilexi vos*]». O amor de Cristo surge aqui como exemplo do cumprimento do mandamento do amor³⁵⁵. Duas características são apontadas sobre o amor de Jesus: é ordenado, porque o Seu amor é a Deus e em relação a Deus, e é eficaz, porque morreu por amor³⁵⁶. Explanando um pouco mais a eficácia do amor de Cristo, Tomás de Aquino assinala o v. 13, segundo o qual morrer pelos amigos é o maior sinal de amor³⁵⁷. Coloca-se a questão sobre se o amor não seria maior, se se dissesse que Cristo morreu pelos inimigos.

Responde São Tomás dizendo que se pode perceber de dois modos: por um lado, Cristo não morreu pelos inimigos de modo que eles permaneçam inimigos, mas em vista de serem Seus amigos. Por outro lado, podemos perceber que eles eram amigos não na medida em que o amavam, mas porque Cristo os amava, e por isso eram amigos³⁵⁸, ainda que unilateralmente.

2.2.3. O discipulado

No capítulo 13 São Tomás desenvolve duas reflexões interessantes sobre o amor de Jesus pelos seus discípulos. Comentando *Jo* 13, 4-11, São Tomás questiona porque foi Pedro o primeiro a objectar que Jesus lhe lavasse os pés (cf. *Jo* 13, 6). Indica São Tomás que, segundo Orígenes³⁵⁹, isto deve-se ao intenso amor de Pedro por Jesus, pois, os outros discípulos tinham um certo respeito por Jesus, mas Pedro, como muito O amava, e por isso era mais íntimo, pode perguntar as causas daquilo que Jesus faz³⁶⁰. Mais à frente comentando este mesmo passo, afirma: «Pedro estava assustado com a resposta [de Jesus], e afetado pelo amor e pelo medo, ele ofereceu-se todo para ser lavado»³⁶¹.

³⁵⁴ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 2 (2006-2007).

³⁵⁵ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 2 (2008).

³⁵⁶ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 2 (2008); deste modo, conclui São Tomás, tirando as conclusões da exemplaridade de Cristo: «nós devemos amar o nosso próximo, santamente, para seu bem, e eficazmente, mostrando o nosso amor pelas nossas acções» (*In Io.*, c. 15, l. 2 [2008]).

³⁵⁷ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 2 (2009).

³⁵⁸ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 2 (2009); esta afirmação serve para se indicar as quatro coisas amáveis que devem estar ordenadas: Deus, a nossa alma, o nosso próximo e o nosso corpo (cf. *In Io.*, c. 15, l. 2 [2009]).

³⁵⁹ Cf. ORIGENES, *Commentaria in Evangelium Ioannis*, 32, 6, n. 68 in *PG* 14, col. 756C-D.

³⁶⁰ Cf. *In Io.*, c. 13, l. 2 (1753).

³⁶¹ *In Io.*, c. 13, l. 2 (1761).

Um outro passo comentado longamente por São Tomás, e que indica a dinâmica do amor, tem que ver com a indicação de o discípulo amado estar reclinado no peito de Jesus (cf. *Jo* 13, 23). Era João, que escreveu o Evangelho³⁶². Com esta passagem, São Tomás diz que São João menciona três coisas sobre si mesmo: a primeira, o amor que ele tinha por Cristo, de tal modo que descansava n'Ele³⁶³; a segunda, a intimidade que tinha para conhecer os mistérios de Cristo, que Ele mesmo lhe tinha transmitido, e que lhe permitiram escrever o Evangelho³⁶⁴; finalmente, o amor especial que Cristo tinha por ele, que contudo, não era um amor exclusivo, mas um entre outros modos de amar³⁶⁵. São Tomás remete para o final do livro para maiores exposições sobre o modo como Cristo ama João. «Mas para o presente basta dizer que João é mais amado [*dilectus*] por Cristo por três razões. Primeiro, por causa da sua pureza [...]; segundo, por causa da sublimidade da sua sabedoria [...]; terceiro, por causa da grande intensidade do seu amor por Cristo»³⁶⁶. Se, por um lado, esta reflexão sobre a personagem de São João, recorda-nos aquilo que já assinalámos sobre o prólogo do *Comentário*, remete-nos também para algumas considerações que São Tomás faz a propósito do capítulo 21. Ao comentar *Jo* 21, 20, São Tomás expõe as razões pelas quais São João é o discípulo amado. Neste sentido, apresentam-se três razões: a primeira é pela sua profundidade de compreensão; a segunda, pela sua pureza, pois era virgem; a terceira, pela sua juventude, de onde temos que Deus tem um amor especial por aqueles que O servem desde a juventude³⁶⁷.

São Tomás, porém, coloca uma pergunta: se Jesus perguntou a Pedro se este O amava mais que os outros, então, como se pode compreender que João seja mais amado?

São Tomás avança uma explicação que visa distinguir dois tipos de amor, cujo fim é sempre Cristo, de modo que Pedro representa a vida activa e João a vida contemplativa³⁶⁸. Contudo, prossegue indicando uma tentativa de resposta que foi desenvolvida, que distinguia dois tipos de amor em Cristo, que visavam cada uma das naturezas de Cristo. Segundo esta visão, «Cristo amou [*dilexit*] Pedro com o amor divino, mas amou mais João com o amor [*dilectione*] humano»³⁶⁹. Contudo, em sentido contrário, afirma São Tomás: «a vontade humana de Cristo foi inteiramente conformada à sua vontade divina; de modo que quan-

³⁶² Cf. *In Io.*, c. 13, l. 4 (1803).

³⁶³ Cf. *In Io.*, c. 13, l. 4 (1804).

³⁶⁴ Cf. *In Io.*, c. 13, l. 4 (1804).

³⁶⁵ Cf. *In Io.*, c. 13, l. 4 (1804).

³⁶⁶ *In Io.*, c. 13, l. 4 (1804).

³⁶⁷ Cf. *In Io.*, c. 21, l. 5 (2639).

³⁶⁸ Cf. *In Io.*, c. 21, l. 5 (2640).

³⁶⁹ *In Io.*, c. 21, l. 5 (2641).

to mais ame [*diligebat*] alguém com a sua vontade divina, assim mais amará [*dilexit*] com a sua vontade humana»³⁷⁰. Como resolver então a comparação feita entre o amor a Pedro e o amor a João?

São Tomás apresenta três respostas possíveis. A primeira sustenta que Cristo ama mais a quem Ele quer mais bem, de modo que: «amou [*diligebat*] mais Pedro no sentido de que fez Pedro amá-lo [*suum dilectorem*] mais; Cristo amou [*diligebat*] mais João noutro sentido, isto é, dando-lhe perspicácia do intelecto»³⁷¹.

A segunda posição defende que «Pedro amou [*dilexit*] mais Cristo nos membros da sua Igreja, e neste sentido Pedro foi mais amado [*dilectus*] por Cristo [...]. João amou mais Cristo em Cristo Ele próprio, e nesse sentido foi mais amado [*dilectus*] por Cristo, que lhe confiou a Sua mãe ao seu cuidado»³⁷².

Por fim, a terceira posição, «Pedro amou [*dilexit*] Cristo mais prontamente e ferventemente, enquanto João foi mais amado [*fuit dilectus*] sendo-lhe dada a intimidade da amizade»³⁷³.

Na análise ao último excerto do Evangelho (*Jo* 21, 24-25), São Tomás encontra aí uma afirmação que legitima todo o evangelho: «Este é o discípulo» (*Jo* 21, 24), «o predilecto, o familiar, o que podia interrogar confidentemente, e o que podia permanecer até que Ele viesse»³⁷⁴. Em razão destes aspectos que foram sendo apresentados ao longo do texto evangélico, fica assegurada a autoridade que sustenta o testemunho³⁷⁵.

Mesmo no final do *Comentário*, enfatiza uma vez mais São Tomás a personagem de São João. As suas palavras, nesse passo final, como que sintetizam de uma forma excelente quer o que se compreende sobre a personalidade do Apóstolo João, quer sobre o seu Evangelho, na medida que espelha aquela vivência do discípulo amado:

Diz-se que João foi o predilecto por causa da sua caridade [*caritatis*], como se disse: *por isto os homens saberão que sois meus discípulos: se vos amardes [dilectionem] uns aos outros* [*Jo* 13, 35]. Nenhum dos outros apóstolos falou tanto do amor [*de dilectione*] aos outros que João nas suas cartas. Também podemos ler que já velho ele era levado até à igreja pelos seus

³⁷⁰ *In Io.*, c. 21, l. 5 (2641); os debates da defesa da total humanidade de Cristo estão presentes no *Comentário*, estando aqui presente parte deste debate; para uma visão geral sobre o tratamento do tema no *Comentário*, veja-se: P. GONDREAU, *Anti-Docetism in Aquinas's Super Ioannem*, 254-276.

³⁷¹ *In Io.*, c. 21, l. 5 (2641).

³⁷² *In Io.*, c. 21, l. 5 (2641).

³⁷³ *In Io.*, c. 21, l. 5 (2641).

³⁷⁴ *In Io.*, c. 21, l. 6 (2653).

³⁷⁵ Cf. *In Io.*, c. 21, l. 6 (2653).

seguidores para ensinar os fiéis, os quais ensinava dizendo apenas uma coisa: *filhinhos, amai-vos [diligatis] uns aos outros*. E nisto está a perfeição da vida cristã³⁷⁶.

Mas regressemos ao capítulo 13. Nele podemos ainda referir dois momentos em que São Tomás trata a questão do amor com alguma importância para o nosso estudo. Uma delas tem que ver com o modo com que Jesus se dirige aos seus discípulos em *Jo* 13, 33: «Filhinhos». Jesus, afirma São Tomás, «usa as palavras de um pai para com os seus filhos para inflamar o seu amor; pois é quando os amigos estão para abandonar os outros que os tratam com maior afecto [*affectu amoris*]»³⁷⁷.

O outro momento relevante é quando São Tomás comenta o diálogo de Jesus com Pedro, sobre a possibilidade de este último seguir Jesus e morrer por Ele (cf. *Jo* 13, 36-38): «Pedro percebeu o que o Senhor disse quando expressou algumas dúvidas sobre a perfeição do seu amor [*amoris*]»³⁷⁸.

Acrescenta São Tomás: «O amor [*amor*] é perfeito quando alguém expõe-se para morrer pelo amigo»³⁷⁹. Este é um dado importantíssimo, e que permite dar conta da afirmação de que o amor de Jesus é perfeito, pois Ele morreu por amor (cf. *Jo* 15, 13). É por isso que Pedro afirma que pode morrer por Jesus, mas «nós não sabemos a força do nosso próprio afecto [*virtutem affectus sui*] até ele ser sujeito a algum obstáculo a ser superado»³⁸⁰. É este amor que Pedro vai ter de provar, e que vai falhar num primeiro momento. Esta é, enfim, uma aplicação do que se viu anteriormente, quando se analisou a figura do Bom Pastor.

O excerto *Jo* 15, 14-17 serve a São Tomás para expor profusamente a sua doutrina sobre a amizade, que aqui surge numa correlação forte com o amor de Cristo³⁸¹, demonstrada quando o nosso autor como que coloca na boca de Jesus: «Até agora adverti-vos sobre o amor [*diligeretis*] uns aos outros, mas agora Eu falo e ensino-vos sobre a vossa amizade comigo»³⁸².

³⁷⁶ *In Io.*, c. 21, l. 6 (2653).

³⁷⁷ *In Io.*, c. 13, l. 7 (1832).

³⁷⁸ *In Io.*, c. 13, l. 8 (1843).

³⁷⁹ *In Io.*, c. 13, l. 8 (1843).

³⁸⁰ *In Io.*, c. 13, l. 8 (1843).

³⁸¹ Isto está presente de imediato na introdução desta l.: «Acima, o Senhor advertiu-nos a amar o nosso próximo [*dilectionem fraternam*], baseado no seu exemplo. Aqui, Cristo mostra aos seus discípulos o benefício conferido pelo qual obriga-os a imitá-lo, isto é, que Cristo assumiu-os no seu amor [*ad amorem suum assumpsit*]» (*In Io.*, c. 15, l. 3 [2010]); este capítulo, aliás, é o que oferece a D. da Cunha a maioria dos seus elementos para o estudo da amizade em São Tomás (cf. D. DA CUNHA, *A amizade segundo São Tomás de Aquino*, 299-315).

³⁸² *In Io.*, c. 15, l. 3 (2011).

A argumentação processa-se em dois momentos: por um lado, Jesus menciona um sinal da amizade (cf. *Jo* 15, 14). Por outro lado, Jesus mostra a causa da amizade (cf. *Jo* 15, 16). Quanto ao que é a amizade, São Tomás diz que alguém é chamado «amigo» por duas razões: porque ama ou porque é amado³⁸³. A ambos se aplica, segundo São Tomás, o que se segue no versículo: «se fizerdes o que vos mando». Com efeito:

Quem ama [*amant*] a Deus guarda os seus mandamentos, e porque um amigo [*amicus*] é, como afirma Gregório, em certo sentido um guardião da alma do outro, é apropriado que alguém que guarda os mandamentos ou cumpre a vontade de Deus nos seus mandamentos seja chamado amigo de Deus. Do mesmo modo, aquele que Deus ama [*amat*] guarda os seus mandamentos, porque pelo dom da sua graça nele Deus ajuda a guardar os mandamentos: amando-nos, Deus faz-nos amá-l'O [*Deus nos amando, fecit suos dilectores*]³⁸⁴.

Mas São Tomás chama ainda a atenção para o facto de que a observância dos mandamentos não é a causa da amizade divina, mas o sinal de que Deus nos ama e que nós amamos Deus³⁸⁵. Isto é importante na medida em que São Tomás pretende deixar claro que o primado do amor é de Deus, e o amor deve, por sua vez, ser o primado da acção.

O *Comentário* prossegue, analisando a expressão «Já não vos chamo servos». Cristo exclui assim tudo o que parece contrário à amizade³⁸⁶. São Tomás expõe longamente o que se entende por servidão de forma negativa e contrária à amizade³⁸⁷, mas por fim, tomando referências bíblicas (cf. *Rm* 1, 1 e *Sl* 118, 125), o nosso autor dá conta do facto de alguns «amigos de Deus» serem chamados de «servos». Isto cria, segundo São Tomás, alguma hesitação³⁸⁸.

Partindo de Santo Agostinho³⁸⁹, afirma-se que toda a verdadeira servidão surge do medo. Mas existem dois tipos de medo: o medo servil, que está fora da lógica do amor, e o medo filial, que é gerado fora do amor, mas na medida em que não se pretende opôr a esse amor³⁹⁰; Destes dois medos, decorrem duas servidões: uma que decorre do medo filial, segundo a qual «os servos são justos e filhos de Deus»³⁹¹; a outra decorre do medo da puni-

³⁸³ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 3 (2011).

³⁸⁴ *In Io.*, c. 15, l. 3 (2011); a citação de São Gregório é *Librorum moralium*, 27, 15, in *CCSL* 143B, 1351.

³⁸⁵ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 3 (2012).

³⁸⁶ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 3 (2013).

³⁸⁷ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 3 (2014).

³⁸⁸ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 3 (2015).

³⁸⁹ Cf. AUGUSTINUS, *Tractatus in evangelium Ioannis*, 85, 3 in *CCSL* 36, 539-540.

³⁹⁰ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 3 (2015).

³⁹¹ *In Io.*, c. 15, l. 3 (2015).

ção e é contrária ao amor, e conclui São Tomás: «é a respeito desta que Jesus diz *não vos chamo servos*»³⁹².

Sinal da amizade é o conhecimento dos segredos: «porque vos dei a conhecer tudo o que ouvi de meu Pai»: «o verdadeiro sinal da amizade [*amicitiae*] é que um amigo revela os segredos do seu coração ao seu amigo»³⁹³. E prossegue ainda: «Como os amigos têm um só coração e uma só alma, assim o que um amigo revela ao outro não fica fora do seu próprio coração»³⁹⁴. Estes passos deixam bastante claro o que São Tomás entende por amizade: por um lado, é comunicação dos segredos, daquilo que é mais interior; por outro lado, esta comunicação acontece dentro de uma relação que surge num quadro de unidade: dois amigos são um só coração e uma só alma. Isto será bastante importante para a compreensão da dinâmica da revelação segundo o *Comentário*. Mas o texto evangélico diz que Jesus comunicou o que «ouviu» do Pai.

A propósito deste «ouvir», acrescenta São Tomás: «Como ouvir é receber conhecimento de outro, para o Filho ouvir do Pai não é outra coisa senão receber conhecimento do Pai. Ora o conhecimento do Filho é a sua própria essência. Assim, para o Filho escutar o Pai é receber do Pai a Sua própria essência»³⁹⁵. Mas, no fundo, para que serve esta comunicação feita por Jesus daquilo que ouviu do Pai? Quando Jesus diz: «É isto que vos mando: *que vos ameis [diligatis] uns aos outros*», «está a dizer com efeito: tudo aquilo que vos disse é para que ameis [*ad dilectionem*] o vosso próximo»³⁹⁶.

Mais à frente, já no comentário ao excerto *Jo* 15, 18-21, São Tomás fala da semelhança como causa do amor: «A razão pela qual alguns são amados [*diliguntur*] pelo mundo é porque eles são semelhantes ao mundo»³⁹⁷. No mesmo sentido: «o semelhante ama [*diligit*] o semelhante»³⁹⁸. A correlação entre esta semelhança, aquilo que é o mundo, e a bondade e a maldade, é estreita. Afirma São Tomás: «Respondo dizendo que é possível encontrar coisas puramente boas, mas não puramente más, uma vez que o sujeito do mal é algo bom»³⁹⁹. Para explicar melhor a sua doutrina, São Tomás desenvolve sistematicamente a

³⁹² *In Io.*, c. 15, l. 3 (2015); São Tomás prossegue com longas considerações sobre o que se entende por ser servo, os vários níveis em que essa servidão se expressa, etc. (cf. *In Io.*, c. 15, l. 3 [2015]).

³⁹³ *In Io.*, c. 15, l. 3 (2016).

³⁹⁴ *In Io.*, c. 15, l. 3 (2016).

³⁹⁵ *In Io.*, c. 15, l. 3 (2017).

³⁹⁶ *In Io.*, c. 15, l. 3 (2029).

³⁹⁷ *In Io.*, c. 15, l. 4 (2034).

³⁹⁸ *In Io.*, c. 15, l. 4 (2034): «*Omne simile sibi simile diligit*».

³⁹⁹ *In Io.*, c. 15, l. 4 (2035).

existência de dois tipos de amor: o amor de amizade e o amor de concupiscência⁴⁰⁰. Com o amor de concupiscência, diz São Tomás, «nós queremos as coisas ou as pessoas para nós mesmos, e nós amamo-las [*diligamus*] na medida em que nos são úteis ou dão-nos prazer»⁴⁰¹. Por outro lado, no amor de amizade, «nós temos o oposto, ou seja, nós damo-nos, nós próprios, àquilo que é externo a nós, porque àquilo que nós amamos [*diligimus*] com este amor [*amore*], queremos o mesmo que para nós próprios, partilhando-nos a nós próprios com eles de algum modo»⁴⁰². Mas qual é a causa deste amor?

Uma das causas do amor é a semelhança, que se aplica de modo particular ao amor de amizade, de modo que na semelhança há como que uma forma de ser um, de formar uma unidade⁴⁰³. Em sentido contrário, a semelhança que se cria no amor de concupiscência é causa de divisão e ódio, na medida em que a semelhança cria um movimento semelhante que assim suscitará um choque entre duas vontades, logo cria ódio⁴⁰⁴. Numa perspectiva de conclusão da disputa, assinala São Tomás:

Deve-se notar que o amor de concupiscência [*amor concupiscentiae*] não é um amor pela coisa amada, mas pelo que ama [*concupiscentis*]: assim, neste tipo de amor [*amore*], um ama [*diligit*] o outro porque o outro é útil, como ficou dito. Deste modo, neste tipo de amor, alguém ama-se [*diligit*] mais a si mesmo que ao outro. Por exemplo, alguém que goste de vinho porque lhe dá prazer, ama-se [*diligit*] mais a si próprio que ao vinho. Mas o amor de amizade [*amor amicitiae*] dirige-se mais à coisa amada [*amatae*] que àquele que ama [*amantis*], porque aqui alguém ama [*diligit*] outro por aquele mesmo que é amado [*dilectum*], e não por aquele que ama [*diligentem*]⁴⁰⁵.

Do que se leva dito, fica clara a perspectiva sobre os dois tipos de amor que São Tomás desenvolve. Esta será bastante importante para compreendermos o amor de Deus, sobretudo a razão da semelhança. Com efeito, como se compreende que Deus, que é divino, ame o homem, que não é divino? Esta tematização tocará com pontos essenciais para a compreensão da doutrina tomista, sobretudo com a doutrina da participação, que cria no homem a semelhança com Deus.

Ainda no comentário ao presente capítulo, a propósito de *Jo* 15, 23, coloca-se a questão sobre a possibilidade de se odiar Deus. A resposta de São Tomás é bastante clara:

Devemos dizer que ninguém pode odiar a Deus, enquanto Deus. Sendo Deus a pura essência do bem, e sendo amável [*diligibilis*] por si mesmo, então é impossível que Deus seja detesta-

⁴⁰⁰ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 4 (2036).

⁴⁰¹ *In Io.*, c. 15, l. 4 (2036).

⁴⁰² *In Io.*, c. 15, l. 4 (2036).

⁴⁰³ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 4 (2036): «*Similitudo autem est unitas quaedam*».

⁴⁰⁴ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 4 (2036).

⁴⁰⁵ *In Io.*, c. 15, l. 4 (2036).

do por alguém. Esta é a razão pela qual é impossível para uma pessoa má ver a Deus. Por isso é impossível que Deus seja visto sem ser amado [*diligatur*]; e quem ama [*diligit*] Deus é bom. Deste modo, estas duas coisas são incompatíveis, isto é, ver Deus e ser mau⁴⁰⁶.

Mas São Tomás não deixa, com esta ideia, de afirmar que há quem possa odiar Deus, mas apenas reconhece esse ódio, na medida em que incide sobre um aspecto, e não sobre Deus em si mesmo.

Ora, Deus é odiado, por exemplo, por um luxurioso na medida em que proíbe o prazer da luxúria, ou ainda, por alguém que queira estar livre de toda a pena, enquanto reconhece a justiça de Deus que pune⁴⁰⁷. É interessante esta doutrina: Deus ama e é amável em Si mesmo. Na medida em que algum dos atributos divinos entra em contraste com os caminhos errados dos homens é que pode ser odiado, mas nunca em Si mesmo. Seria quase, dada a doutrina tomista, uma violência ontológica alguém odiar Deus enquanto Deus em Si⁴⁰⁸.

Após estas considerações em torno do riquíssimo capítulo 15, abordamos agora o comentário ao capítulo 19. Neste surgem duas passagens com algum interesse, ainda que não sejam das passagens mais importantes, para a compreensão do amor, muito especialmente do amor divino que é a base e a origem do discipulado.

A primeira gira em torno da túnica de Jesus. A segunda, a entrega da Mãe ao discípulo. A propósito da primeira passagem (*Jo* 19, 23-24), São Tomás oferece uma interpretação mística: o manto dividido em quatro partes significa que a Igreja deve chegar a todo o lado; a túnica de uma só peça significa a caridade, pois «as outras virtudes não estão unidas por si mesmas, mas por outras, porque todas estão direccionadas para o fim último, e é a caridade [*caritas*] só a que nos une a esse fim»⁴⁰⁹.

O texto evangélico diz ainda que ela era tecida de cima a baixo. Nisto, São Tomás vê duas razões: a primeira, porque a caridade está acima de todas as virtudes; a segunda, porque a caridade não vem de nós, mas do alto, do Espírito Santo⁴¹⁰. Quanto à segunda

⁴⁰⁶ *In Io.*, c. 15, l. 5 (2051).

⁴⁰⁷ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 5 (2051).

⁴⁰⁸ Apenas como nota, parece-nos interessante assinalar aqui que à primeira vista esta doutrina poderia estar desajustada das visões de algum ateísmo militante e radical que assistimos hoje em dia. Não deixa contudo de ser interessante notarmos que o ateísmo está muitas vezes ligado a projecções erradas de Deus, a hábitos reflexivos adquiridos ao longo dos tempos, e que a crítica ateísta incide sobretudo sobre pontos em particular, e não sobre Deus mesmo, compreendido em Si, mas no acesso que a nossa razão tem a Ele. O ateísmo é assim ontologicamente insustentável.

⁴⁰⁹ *In Io.*, c. 19, l. 4 (2429).

⁴¹⁰ Cf. *In Io.*, c. 19, l. 4 (2429).

passagem (*Jo* 19, 19-27), São Tomás estabelece um paralelo com o mandato de Jesus, como condição para O seguir, de odiar os pais (cf. *Lc* 14, 26).

A interpretação de São Tomás vai no sentido de compreender que o que Jesus manda é que amemos os pais naquilo que eles são, na sua natureza. Neles devemos odiar tudo o que pode ser mal moral e tudo o que nos afasta de Deus⁴¹¹. Assim, a entrega de Maria ao discípulo são expressão do cuidado mútuo, que surge do amor: «Maria deve amar [*diligere*] João como uma mãe ama o seu filho»⁴¹².

Com o capítulo 20 entramos na parte final do Evangelho, em que se narram as aparições do ressuscitado. São Tomás tece vários comentários sobre o amor de Maria Madalena por Jesus⁴¹³, que são importantes. Contudo sinalizam sobretudo o amor dos discípulos por Jesus, e não tanto o movimento descendente, de Deus para os homens. Contudo, comentando *Jo* 20, 19-23, São Tomás assinala que a aparição de Jesus dá-se quando os Apóstolos estão reunidos. Este facto serve para assinalar que é no ambiente da caridade que é possível surgir Cristo e o Espírito Santo: «Cristo e o Espírito Santo estão presentes apenas para aqueles que estão unidos na caridade [*in caritate*]»⁴¹⁴. O ambiente próprio para que Deus se torne presente, o que é relevante de se indicar. É nesta ordem que se perceberá o amor de Deus, que é anterior ao amor humano e o suscita. Comentando ainda este capítulo, é assinalada a grande continuidade existente entre o Pai, o Filho e os Apóstolos. Como o Pai ama o Filho e enviou-O para sofrer pela salvação, assim Cristo envia os Apóstolos para sofrerem pelo Seu nome⁴¹⁵. Esta passagem é relevante na medida em que deixa clara a continuidade existente entre o amor do Pai e do Filho, e do Filho pelos Apóstolos que envia, sem que isso signifique uma igualdade, mas uma semelhança.

A propósito do dom do Espírito para o perdão dos pecados (cf. *Jo* 20, 22-23), São Tomás assinala os dois preceitos do amor, isto é, o amor a Deus e o amor ao próximo⁴¹⁶.

A partir daqui São Tomás resolve a questão sobre os dois dons do Espírito Santo: este e o Pentecostes, depois da Ascensão. Este aconteceu para sinalizar o amor ao próximo, o Pentecostes aconteceu para indicar o preceito do amor a Deus⁴¹⁷.

⁴¹¹ Cf. *In Io.*, c. 19, l. 4 (2441).

⁴¹² *In Io.*, c. 19, l. 4 (2442).

⁴¹³ Cf. *In Io.*, c. 20, l. 1 (2476); *In Io.*, c. 20, l. 2 (2494 e 2503).

⁴¹⁴ *In Io.*, c. 20, l. 4 (2529).

⁴¹⁵ Cf. *In Io.*, c. 20, l. 4 (2537).

⁴¹⁶ São Tomás remete para Santo Agostinho (*Tractatus in evangelium Ioannis*, 121, 4 in *CCSL* 36, 667) e São Gregório (*XL homília in Evangelia*, 26, 3, in *CCSL* 141, 220-221).

⁴¹⁷ Cf. *In Io.*, c. 20, l. 4 (2540).

No *Comentário*, sublinha-se ainda o facto de o Espírito ser dado para o perdão dos pecados: «é apenas por amor que os pecados são perdoados»⁴¹⁸. Podemos sublinhar a correlação que é deixada entre o Espírito Santo, o amor de Deus e o perdão dos pecados, correlação essa que é fortíssima, e que informa a vida da Igreja, e neste passo principalmente o sacramento da Reconciliação.

O comentário ao capítulo 21 começa com algumas referências ao amor dos apóstolos⁴¹⁹, sobretudo de Pedro⁴²⁰. Sobre a refeição que Jesus prepara para os Apóstolos que se aproximam da margem – que é uma refeição espiritual, que simbolicamente é a refeição da Igreja⁴²¹ –, São Tomás assinala três aspectos: as brasas são a caridade; os peixes são o próprio Cristo, cuja preparação nas brasas simboliza o sofrimento da Paixão, «por causa do fogo do seu amor por nós ele foi imolado na cruz»⁴²²; o pão, também é o próprio Cristo, sendo que os peixes simbolizam sobretudo a divindade e o pão o ensino⁴²³. Sobre esta passagem, São Tomás coloca na boca de Jesus estas palavras: «Eu dei-vos o dom da caridade [*caritatis*], Eu queimeei o meu corpo na cruz e ofereci-vos o pão dos meus ensinamentos, pelos quais perfeccionei e roborizei a Igreja»⁴²⁴. É esta oferta por amor que, como se vê, constitui a própria Igreja: caridade, cruz e ensinamentos são para São Tomás o essencial.

Em seguida, São Tomás oferece uma longa reflexão sobre o amor a propósito do diálogo entre Jesus e Pedro (cf. *Jo* 21, 15-17). Pela procura da precisão dos termos empregados, este constitui-se como um passo importantíssimo do *Comentário* para a compreensão da nossa temática. Em primeiro lugar, Pedro devia manifestar o seu amor, porque negou Jesus quando estava para ser morto. Assim «o Senhor ressuscitado restaura o amor [*amorem*] e destrói o medo»⁴²⁵.

Este passo serve ainda a São Tomás para fazer algumas reflexões sobre os ministérios na Igreja⁴²⁶. Mais à frente, analisando o nível verbal do diálogo, São Tomás assinala a

⁴¹⁸ «*Remissio autem peccatorum non fit nisi per caritatem*» (*In Io.*, c. 20, l. 4 [2541]); São Tomás prossegue com algumas questões em torno do sacramento da confissão (*In Io.*, c. 20, l. 4 [2542-2544]).

⁴¹⁹ Cf. *In Io.*, c. 21, l. 1 (2582).

⁴²⁰ Cf. *In Io.*, c. 21, l. 2 (2593).

⁴²¹ Cf. *In Io.*, c. 21, l. 2 (2599).

⁴²² *In Io.*, c. 21, l. 2 (2599).

⁴²³ Cf. *In Io.*, c. 21, l. 2 (2599); conclui São Tomás: «Os ministros da Igreja devem trazer algo para esta refeição; mas tudo o que nela há vem de Deus» (*In Io.*, c. 21, l. 4 [2599]); sobre Cristo como Mestre, de forma geral ao longo do *Comentário*, veja-se: M. SHERWIN, *Christ the Teacher*, in *St. Thomas's Commentary on the Gospel of John*, in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 173-193.

⁴²⁴ *In Io.*, c. 21, l. 2 (2601).

⁴²⁵ *In Io.*, c. 21, l. 3 (2617).

⁴²⁶ Cf. *In Io.*, c. 21, l. 3 (2618).

questão das diferenças de termos usados. São Tomás assinala, remetendo para Santo Agostinho⁴²⁷: «quando nosso Senhor pergunta, *tu amas-me* [*diligis me*], Pedro não responde com a mesma palavra, mas diz *Eu amo te* [*amo te*], como se fossem as mesmas»⁴²⁸. Mas se as palavras são as mesmas, elas contudo sinalizam alguma diferença⁴²⁹. Neste sentido, São Tomás prossegue distinguindo os conceitos:

Amor [*amor*] é um movimento da nossa faculdade apetitiva, e se este é regulado pela nossa razão, então ele é um amor dirigido pela vontade [*amor voluntatis*], que é chamado dilecção [*dilectio*], porque este pressupõe um acto de eleição, de escolha [*electio*]. É por isto que se diz que os animais não amam [*dilegere*]. Se o movimento apetitivo não é regulado pela razão, este chama-se amor [*amor*]⁴³⁰.

Esta definição de conceitos é importante, ainda que, conforme já assinalámos, o emprego que São Tomás faz de cada um deles ao longo da exposição é bastante indiferente. Não deixa, contudo, de ser interessante para a sistematização que faremos no III capítulo.

2.2.4. O amor trinitário⁴³¹

Um dos trechos que leva a mais considerações sobre o amor em Deus e, por sua vez, sobre o amor trinitário⁴³², encontra-se no comentário a Jo 14, 21. São Tomás chega mesmo a empregar uma linguagem bastante vigorosa: «Deus ama-nos [*diligit nos*] porque o amamos [*diligimus*]? Absolutamente não!»⁴³³, e explica em seguida São Tomás:

Nós devemos entender esta afirmação à luz do que se disse antes, *quem recebe os meus mandamentos e os observa, esse é que me tem amor* [*diligit*]. Isto não significa que alguém guarda os mandamentos e como resultado disso ama [*diligit*]. Mas que alguém ama [*diligit*], e como resultado disso, guarda os mandamentos. No mesmo sentido, devemos dizer aqui que alguém que é amado [*diligitur*] pelo Pai, e como resultado ama Cristo [*diligit*], esse não é amado [*diligitur*] porque ama [*diligit*]. Assim, nós amamos [*diligimus*] o Filho porque o Pai nos ama [*diligit*]. Por isso é característico do verdadeiro amor [*amor*] que o amado [*amatos*]

⁴²⁷ AUGUSTINUS, *Tractatus in evangelium Ioannis*, 123. 5 in *PL* 35, col. 1968.

⁴²⁸ *In Io.*, c. 21, l. 3 (2622).

⁴²⁹ Cf. *In Io.*, c. 21, l. 3 (2622); parece-nos importante assinalar aqui o texto grego: as duas primeiras questões de Jesus usam o termo ἀγαπᾷς (Jo 21, 15.16) ao passo que na última questão usa a forma φιλεῖς (Jo 21, 17). Por seu turno, as respostas de Pedro usam sempre a forma φιλῶ (Jo 21, 15.16.17).

⁴³⁰ *In Io.*, c. 21, l. 3 (2622).

⁴³¹ Um extenso estudo recente pretendeu colocar em evidência a doutrina trinitária presente no *Comentário*, na correlação entre «processões» e «missões», constituindo-se esse como uma profunda aproximação às diversas problemáticas em jogo nesta matéria: M. SABATHÉ, *La trinité rédemptrice dans le Commentaire de l'Évangile de Saint Jean par Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin 2011).

⁴³² Para uma abordagem genérica à doutrina trinitária presente no *Comentário*, pode consultar-se: G. EMERY, *Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of the Trinity*, in *St. Thomas Aquinas's Commentary on St. John*, in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 23-61.

⁴³³ *In Io.*, c. 14, l. 5 (1934); e remete para *I Jo* 4, 10.

leve a ser amado aquele que o ama [*ad amantis dilectionem*]: *Eu amei-te [dilexi] com um amor eterno [in caritate perpetua], e por isso te atraí, tendo misericórdia [Jer 31, 3]*⁴³⁴.

Afirma em seguida São Tomás: «o amor [*amor*] do Pai não existe sem o amor [*amore*] do Filho, pois é o mesmo amor [*amor*] em cada um, *o Filho não pode fazer nada por si mesmo, senão o que vir fazer ao Pai [Jo 5, 19]*»⁴³⁵. Notemos que o amor surge como o vínculo unitivo profundo intra-trinitário. Mas acrescenta em *Jo 14, 21*: «e Eu o amarei [*diligam*]». São Tomás inquirere sobre o uso do futuro, uma vez que o amor do Pai e do Filho é eterno⁴³⁶. Responde o nosso autor: «Devemos responder dizendo que o amor [*dilectio*], considerado como estando na vontade divina, é eterno; mas considerado como manifestado na execução de obras e de efeitos, é temporal»⁴³⁷. Nesta articulação entre a Trindade imanente e a Trindade económica, fica claro o carácter da manifestação do amor divino, de modo que, como conclusão, afirma São Tomás, colocando na boca de Jesus a explicação: «*e eu o amarei [diligam]*, isto é, eu mostrarei o efeito do meu amor [*effectum dilectionis*], porque eu *me manifestarei a Ele*, pelo que eu amarei [*diligam*] em ordem a manifestar-me a mim mesmo»⁴³⁸.

De seguida, São Tomás distingue entre amar de modo qualificado [*secundum quid*] e amar absolutamente [*simpliciter*]. Amar algo de modo qualificado é o desejar para outro algum bem em particular; mas amar de modo absoluto é quando alguém deseja para outro todos os bens⁴³⁹. Em Deus encontramos os dois modos de amar, segundo São Tomás. Quanto ao primeiro modo de amar, afirma: «Deus ama [*diligit*] todas as coisas criadas num sentido qualificado, porque Ele deseja algum bem para todas as criaturas; mesmo para os demónios, por exemplo, deseja que eles vivam, e compreendam e existam»⁴⁴⁰. Quanto ao modo absoluto de amar, também se encontra em Deus:

Aqueles aos quais deseja todo o bem, isto é, que eles tenham o próprio Deus. E ter Deus é ter a verdade, pois Deus é a verdade. Mas a verdade é tida ou possuída quando é conhecida. Então Deus, que é a verdade, de facto e absolutamente ama aqueles a quem se manifesta Ele mesmo. Isto é o que Ele diz, *e eu me manifestarei a ele*, isto é, no futuro, pela glória, que é a último efeito da beatitude futura⁴⁴¹.

⁴³⁴ *In Io.*, c. 14, l. 5 (1934).

⁴³⁵ *In Io.*, c. 14, l. 5 (1935).

⁴³⁶ *Cf. In Io.*, c. 14, l. 5 (1935).

⁴³⁷ *In Io.*, c. 14, l. 5 (1935).

⁴³⁸ *In Io.*, c. 14, l. 5 (1935).

⁴³⁹ *Cf. In Io.*, c. 14, l. 5 (1936).

⁴⁴⁰ *In Io.*, c. 14, l. 5 (1936).

⁴⁴¹ *In Io.*, c. 14, l. 5 (1936).

Termina ainda São Tomás, após estas considerações, por afirmar que o próprio Pai se manifesta, pois quando o Filho Se manifesta, manifesta também o Pai, «porque o Filho é a Palavra do Pai: *ninguém conhece o Pai excepto o Filho* [Mt 11, 27]»⁴⁴². Assim, a manifestação do Filho é sinal do amor de Deus⁴⁴³. Deste modo, «isto pode ser uma razão pela qual o mundo não viu a Deus, porque Ele não se manifestou ao mundo, porque o mundo não O amava [*diligit*]»⁴⁴⁴. Daqui fica claro a ligação que existe entre conhecer Deus (dinâmica da revelação) e ser amado por Deus.

Prosseguindo a interpretação do capítulo 14, outro trecho que permite a São Tomás fazer várias considerações sobre a realidade do amor é o v. 23. Primeiro, o amor surge como elemento fundamental para ver a Deus⁴⁴⁵, e, em segundo lugar, o autor volta a insistir na relação íntima existente entre caridade e obediência⁴⁴⁶. Em seguida, apontam-se as três condições de possibilidade para que aconteça uma manifestação divina: o amor divino⁴⁴⁷, a aproximação de Deus de nós⁴⁴⁸ e, em terceiro lugar, a perseverança das duas anteriores⁴⁴⁹. Vejamos cada uma com atenção.

São Tomás retoma a destriça já exposta sobre o amor eterno de Deus e os seus efeitos temporais, indicando que quando Jesus diz «e meu Pai o amará [*diligit*]» é desse efeito que se está a falar⁴⁵⁰. Quanto à segunda condição de possibilidade, ainda que directamente não tenha que ver com a doutrina do amor divino, não deixa de ser interessante assinalar o que é dito sobre o Espírito Santo: o texto evangélico em análise fala apenas do Pai e do Filho, que virão à alma crente e nela farão a sua morada. O nosso autor questiona sobre esta ausência de referência ao Espírito Santo. Remetendo para Santo Agostinho, há uma coerência interna do Evangelho, sendo que esta ausência é colmatada por Jo 14, 16⁴⁵¹. No mesmo sentido, acrescenta: «Na Trindade existe uma distinção de pessoas e uma unidade de essência, por isso por vezes as três pessoas são mencionadas para indicar a distinção de pessoas. E outras vezes apenas duas das três pessoas são mencionadas para indicar a unidade de essência»⁴⁵². Por fim, a terceira condição de possibilidade aduzida por São

⁴⁴² *In Io.*, c. 14, l. 5 (1937).

⁴⁴³ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 5 (1937).

⁴⁴⁴ *In Io.*, c. 14, l. 5 (1937).

⁴⁴⁵ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 6 (1941).

⁴⁴⁶ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 6 (1942).

⁴⁴⁷ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 6 (1943).

⁴⁴⁸ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 6 (1944-1946).

⁴⁴⁹ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 6 (1947).

⁴⁵⁰ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 6 (1943).

⁴⁵¹ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 6 (1946).

⁴⁵² *In Io.*, c. 14, l. 6 (1946).

Tomás dá conta da necessidade da perseverança das duas anteriores. Esta condição pretende indicar acima de tudo a estabilidade do crente com Jesus, que cria a intimidade, que tende a provocar deleitação: de Jesus por estar em nós e nossa por estarmos em Jesus⁴⁵³.

Comentando *Jo* 15, 9-13, São Tomás faz várias considerações sobre o amor divino. Neste sentido, na referida passagem surge a ideia de que permanecer em Jesus é permanecer no Seu amor. Sobre isto, diz São Tomás que permanecer em Cristo é possível pela Sua graça, e «a sua graça é o efeito do seu amor [*dilectionis*]»⁴⁵⁴. Deste modo, tudo o que de bom podemos fazer é nosso em virtude do benefício do amor divino, pois há uma anterioridade do amor de Deus em relação ao nosso amor⁴⁵⁵. Um outro ponto considerado com atenção por São Tomás é o v. 9. O «assim», ou em latim «*sicut*», permite a São Tomás tecer várias considerações relevantes:

A palavra *assim* por vezes indica uma igualdade de natureza, e outras vezes indica uma similitude no agir. Os arianos, que erraram a partir desta passagem, queriam que o *assim* indicasse uma igualdade, e por causa disso eles concluíram que o Filho era inferior ao Pai. Mas isto é falso. Nós devemos dizer, de acordo com Agostinho, que a palavra *assim* indica uma semelhança na graça e no amor [*dilectionis*]; deste modo, o amor [*dilectio*] com que o Filho ama os discípulos tem alguma semelhança com o amor [*dilectionis*] com que o Pai ama [*diligit*] o Filho. Assim, pois, amar [*diligere*] alguém é desejar o seu bem, o Pai ama [*diligit*] o Filho de acordo com a sua natureza divina, por isso deseja o seu bem infinito, que Ele próprio tem, partilhando com Ele a mesma natureza em número que Ele próprio tem⁴⁵⁶.

Neste primeiro ponto, podemos observar alguns aspectos importantes para a doutrina trinitária. Mas, acrescenta Tomás de Aquino, Deus ama também o Filho de acordo com a Sua natureza humana, de modo que «Deus e homem são semelhantes»⁴⁵⁷.

Contudo, prossegue o nosso autor, «o Filho não ama [*dilexit*] os discípulos em nenhum destes sentidos»⁴⁵⁸. Isto é, Jesus não ama os seus discípulos como se eles fossem Deus por natureza, nem como se estivessem unidos a Deus formando com Ele uma só pessoa⁴⁵⁹. Porém, ama-os em sentido semelhante: Jesus «ama-os [*dilexit*] na medida em que eles são deuses pela sua participação na graça: *eu digo: vós sois deuses* [*Sl* 82, 6]»⁴⁶⁰ e também na medida em que eles estão unidos a Deus pelo afecto⁴⁶¹.

⁴⁵³ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 6 (1947).

⁴⁵⁴ *In Io.*, c. 15, l. 2 (1998); cf. ainda *In Io.*, c. 15, l. 2 (2000).

⁴⁵⁵ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 2 (1998).

⁴⁵⁶ *In Io.*, c. 15, l. 2 (1999); uma análise desta passagem encontra-se em D. DA CUNHA, *A amizade segundo São Tomás de Aquino*, 303-308.

⁴⁵⁷ *In Io.*, c. 15, l. 2 (1999).

⁴⁵⁸ *In Io.*, c. 15, l. 2 (1999).

⁴⁵⁹ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 2 (1999).

⁴⁶⁰ *In Io.*, c. 15, l. 2 (1999).

⁴⁶¹ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 2 (1999).

Deste modo, pode concluir: «Como o Pai comunicou ao Filho um grande bem, com respeito a cada uma das naturezas do Filho, assim o Filho o fez em relação aos discípulos, mas por semelhança, como ficou dito»⁴⁶².

Mais à frente, São Tomás comenta *Jo* 16, 27 em dois sentidos: por um lado, o amor de Deus Pai pelos discípulos e, em segundo lugar, o amor mútuo entre o Pai e o Filho. Quanto ao primeiro aspecto, afirma-se que o Pai ama todas as coisas desejando para elas os bens naturais e ama os apóstolos e os santos «com um amor [*amore*] excepcional, desejando [para eles] o mais alto bem, ele mesmo [*summum bonum, idest seipsum*]»⁴⁶³.

São Tomás afirma ainda que no texto bíblico se afere a prova deste amor a partir de dois factos: o amor dos discípulos por Cristo e pela sua fé. Quanto ao primeiro, alerta Tomás de Aquino para o facto de que o amor dos discípulos por Cristo não é a *causa* do amor do Pai por eles, mas o «sinal, [pois] o facto de amarmos [*diligimus*] Deus é um sinal de que Deus nos ama [*amat*] a nós, pois sermos capazes de amar [*amare*] a Deus é dom do próprio Deus»⁴⁶⁴.

Quanto à fé dos discípulos, ela prova o amor do Pai, pois a fé também é dom de Deus, de modo que «acreditar em e amar [*amare*] Cristo enquanto enviado por Deus é um claro sinal de que alguém é amado [*amoris*] por Deus»⁴⁶⁵.

Quanto ao segundo aspecto – o amor mútuo do Pai pelo Filho – São Tomás fá-lo derivar da doutrina das procedências divinas, assinalando que se pode compreender de dois modos: uma eterna e outra temporal. A eterna é a geração eterna do Verbo intra-divina⁴⁶⁶; a temporal visa a vinda ao mundo do Verbo Encarnado⁴⁶⁷.

O v. 11 do capítulo 17 oferece ocasião para uma vez mais expandir a sua reflexão sobre a unidade do Pai e do Filho, mas neste momento na sua relação com os homens. Afirma São Tomás: «isto causa um problema. O Pai e o Filho são um em essência. Assim, nós seremos um por essência? Isto não é verdade»⁴⁶⁸. A clareza e a simplicidade da argumentação impele-nos a transcrever na totalidade as palavras de São Tomás:

A solução é que a perfeição de cada coisa nada mais é que a semelhança com Deus. Deste modo, nós somos bons enquanto nos assemelhamos a Deus. Neste sentido, a nossa unidade contribui para a nossa perfeição na medida em que ela participa da unidade divina. Ora,

⁴⁶² *In Io.*, c. 15, l. 2 (1999).

⁴⁶³ *In Io.*, c. 16, l. 7 (2158).

⁴⁶⁴ *In Io.*, c. 16, l. 7 (2159).

⁴⁶⁵ *In Io.*, c. 16, l. 7 (2159).

⁴⁶⁶ Cf. *In Io.*, c. 16, l. 7 (2161).

⁴⁶⁷ Cf. *In Io.*, c. 16, l. 7 (2162-2163).

⁴⁶⁸ *In Io.*, c. 17, l. 3 (2214).

encontramos em Deus duas unidades: Existe uma unidade de natureza, *Eu e o Pai somos um* [Jo 10, 30]; e uma unidade de amor [*unitas amoris*] no Pai e no Filho, que é a unidade do Espírito. Ambas as unidades encontram-se em nós, não em sentido igual, mas com alguma semelhança. O Pai e o Filho têm a mesma natureza individual, ao passo que nós temos a mesma natureza específica. Do mesmo modo, Eles são um por um amor [*per amorem*] não participado e pelo dom de cada um; na verdade, este amor procede deles, pois o Pai e o Filho amam-se [*diligunt*] mutuamente pelo Espírito Santo. Nós somos um pelo amor [*per amorem*] participado de um amor superior⁴⁶⁹.

De tudo isto, podemos sublinhar os dois aspectos centrais: em Deus dá-se uma unidade de natureza e uma unidade de amor. Esta última, no âmbito da nossa investigação, é a que tem mais dados relevantes. É desta unidade de amor que temos o dom do Espírito, um dom de amor. Este acontece antes de mais na procedência intra-trinitária.

Mais à frente, como que estas reflexões sobre a doutrina trinitária são explanadas, a propósito do v. 21. São expandidas, desenvolvendo uma resposta à heresia de Ario. Começa por afirmar: «Ario usou esta passagem para argumentar que o Filho está no Pai e o Pai no Filho do mesmo modo que nós estamos em Deus. Contudo, nós não estamos em Deus por uma unidade de essência, mas por uma conformidade de desejo e de amor [*amoris*]. Deste modo, diz ele, como nós, o Pai não está no Filho por uma unidade de essência»⁴⁷⁰.

Para responder a esta argumentação, volta-se a recordar os dois tipos de unidade que se encontram em Deus, conforme já indicadas anteriormente (a unidade de essência e a unidade de amor). Para a compreensão do v., São Tomás recorre à interpretação de dois autores: Santo Agostinho⁴⁷¹ e Santo Hilário⁴⁷².

A partir do Santo de Hipona, afirma-se a unidade de amor, de modo que o texto bíblico deve ser interpretado do seguinte modo: «*como Tu, ó Pai, estás em mim*, por amor [*per amorem*], porque a caridade faz ser um com Deus. Isto é como se quisesse dizer: como o Pai ama [*diligit*] o Filho e vice-versa, então os discípulos amam [*diligant*] o Pai e o Filho»⁴⁷³. Neste caso, a palavra «assim [*sicut*]» «não implica uma igualdade, mas uma remota similitude»⁴⁷⁴.

Tomando a interpretação de Santo Hilário, São Tomás afirma: «pode referir-se à unidade de natureza; não que a mesma natureza numérica esteja em nós como no Pai e no

⁴⁶⁹ *In Io.*, c. 17, l. 3 (2214).

⁴⁷⁰ *In Io.*, c. 17, l. 5 (2240).

⁴⁷¹ Cf. AUGUSTINUS, *Tractatus in evangelium Ioannis*, 110, 1 in *CCSL* 26, 622.

⁴⁷² Cf. HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*, 8, 10-11 in *CCSL* 62A, 321-323.

⁴⁷³ *In Io.*, c. 17, l. 5 (2240).

⁴⁷⁴ *In Io.*, c. 17, l. 5 (2240).

Filho, mas no sentido de que a nossa unidade se assemelha à natureza divina, pela qual o Pai e o Filho são um»⁴⁷⁵. Neste sentido, a palavra «assim» indica uma «certa imitação»⁴⁷⁶.

Mais à frente, comentando o v. 27, afirma São Tomás: «Agora, nós não conseguimos saber quão grande é o amor [*dilectionem*] de Deus por nós: isto porque as coisas boas que Deus nos dará excedem os nossos apetites e desejos, e portanto não podem ser encontradas no nosso coração»⁴⁷⁷. O amor que os crentes têm por Deus – que é diferente do amor de Deus por nós – é o sinal do amor de Deus por eles, de modo que São Tomás como que coloca na boca de Jesus estas palavras: «o amor [*dilectio*] que Tu tens por mim é a razão e a causa pela qual Tu os amas [*dilexisti*] a eles: pelo facto de me amares [*diligis*], Tu amas aqueles que me amam [*diligentes*] e são meus membros»⁴⁷⁸. A reflexão de São Tomás termina, estabelecendo três graus em que se manifesta o amor de Deus:

Deus ama [*diligit*] todas as coisas que fez, dando-lhes existência: *amas todas as coisas que existem e não detestas nada do que fizeste, pois se odiasses não as terias criado* [Sab 11, 24]. Mas acima de tudo, Ele ama [*diligit*] o Seu Filho único, a quem deu a Sua inteira natureza [*totam naturam*] pela geração eterna. De um modo médio, Ele ama [*diligit*] os membros do Seu Filho único, isto é, os fiéis de Cristo, dando-lhes a graça pela qual Cristo habita em nós: *Deus amou [*dilexit*] o Seu povo, todos os santos estão na Sua mão* [Deut 30, 3]⁴⁷⁹.

Ainda neste capítulo, é interessante assinalar o modo como São Tomás compreende a origem da glória do Filho, a propósito do v. 24. Diz o texto evangélico: «a glória que me deste *porque* me amaste [*dilexisti*]». A hermenêutica de São Tomás prender-se-á sobretudo em torno desta expressão «porque [*quia*]». Se entendermos este «porque», como causa, então «apenas o amor [*dilectio*] e a predestinação são causa do esplendor [*claritatem*] da graça na nossa vida presente e da glória no futuro»⁴⁸⁰, e assim a glória é a do Filho de Deus na sua natureza humana.

Contudo, se quisermos aplicar este «porque» a Jesus enquanto Deus, então já não é causa, mas sinal, e sinal da geração eterna do Verbo⁴⁸¹. E acrescenta ainda: «Se o amor [*dilectione*] for entendido essencialmente [*essentialiter*], ele indica a vontade divina; se for tomado nocionalmente [*notionaliter*], ele indica o Espírito Santo»⁴⁸². São Tomás finaliza,

⁴⁷⁵ *In Io.*, c. 17, l. 5 (2240).

⁴⁷⁶ *In Io.*, c. 17, l. 5 (2240).

⁴⁷⁷ *In Io.*, c. 17, l. 5 (2250); para sustentar esta afirmação, remete para *ICor* 2, 9.

⁴⁷⁸ *In Io.*, c. 17, l. 5 (2251).

⁴⁷⁹ *In Io.*, c. 17, l. 5 (2251).

⁴⁸⁰ *In Io.*, c. 17, l. 6 (2262); sobre a predestinação de forma particular no *Comentário*, veja-se: M. LEVERING, *Predestination, in John 13-17? Aquinas's Commentary on John and Contemporary Exegesis*, in *The Thomist* 75 (2011) 393-414.

⁴⁸¹ Cf. *In Io.*, c. 17, l. 6 (2262).

⁴⁸² *In Io.*, c. 17, l. 6 (2262).

tirando consequências para a doutrina trinitária: «Ora, é por natureza que o Pai dá o esplendor ao Filho, não por vontade, pois o Pai gerou o Filho por natureza. E também não o deu ao Filho porque expirou o Espírito Santo»⁴⁸³. Podemos assim dizer que na Trindade a expressão de amor significa sobretudo a procedência do Espírito Santo.

Para terminar a análise do capítulo 17, podemos ainda assinalar que, a propósito do v. 26, há uma continuidade no amor do Pai pelo Filho que chega aos discípulos. O Pai ama os crentes na medida em que neles está Cristo, pelo conhecimento da Verdade⁴⁸⁴. É deste modo que São Tomás compreende a presença de Cristo nos crentes. Mas aceita ainda outra interpretação: Deus permanece nos crentes pelo dom do Espírito Santo, de modo que Deus pode permanecer no crente como estando num templo, e os crentes estão em Deus, como membros da cabeça⁴⁸⁵. Ainda que São Tomás não faça qualquer referência a São Paulo, denotam-se aqui alguns ecos paulinos. O nosso autor não deixa também de confessar a sua preferência pela primeira explicação, em que é pelo conhecimento da Verdade que Deus permanece nos crentes⁴⁸⁶.

2.2.5. O Espírito Santo

Até agora já assinalámos vários pontos que de algum modo remetem para o Espírito Santo, significado como amor. Sem desprezar esses dados, aqui recolhemos alguns momentos em que o tema aparece de forma mais explícita e contextualizada.

Comentando o excerto de *Jo* 14, 15-17, São Tomás tematiza dois aspectos: os mandamentos de Deus e o Espírito Santo. Comentando o v. 15, o nosso autor afirma que os discípulos precisavam de uma dupla preparação: a do amor nos seus corações e a da obediência nas suas obras⁴⁸⁷. São Tomás deixa transparecer uma clara interdependência do amor e da obediência, havendo como que uma rotatividade mútua entre ambos. Mas isto é em ordem a quê?

⁴⁸³ *In Io.*, c. 17, l. 6 (2262).

⁴⁸⁴ Cf. *In Io.*, c. 17, l. 6 (2270).

⁴⁸⁵ Cf. *In Io.*, c. 17, l. 6 (2270); sobre os crentes como templos de Deus e de forma genérica sobre a eclesiologia presente no *Comentário*, veja-se: F. BAUERSCHMIDT, «*That the faithful become the Temple of God*». *The church militant, in Aquinas's Commentary on John*, in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 293-311.

⁴⁸⁶ Cf. *In Io.*, c. 17, l. 6 (2270).

⁴⁸⁷ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 4 (1908).

Diz em seguida São Tomás: «duas coisas preparam alguém para receber o Espírito Santo»⁴⁸⁸: o amor e a obediência. Quanto ao primeiro, afirma-se: «Como o Espírito Santo é amor [*amor*], Ele é dado apenas àqueles que amam [*amantibus*]: *eu amo* [*diligo*] *aqueles que me amam* [*diligentes*] [*Prov* 8, 17]. Do mesmo modo, Ele é dado aos obedientes: *nós somos testemunhas destas coisas* [*Act* 3, 15]; *Eu pus o meu Espírito nele* [*Is* 42, 1]»⁴⁸⁹. Mas esta correlação entre amor-obediência e o dom do Espírito é em seguida problematizada por São Tomás, na medida em que parece ser falsa, pois «o amor [*dilectio*] através do qual nós amamos [*diligimus*] Deus vem do Espírito Santo»⁴⁹⁰, assim como a obediência⁴⁹¹. Ora, como podemos amar e obedecer em ordem a receber o Espírito, se já o devemos ter recebido anteriormente, para podermos amar e obedecer? São Tomás avança uma resposta que podia ser dada, mas que é falsa: «é amando [*dilectionem*] o Filho que nós merecemos receber o Espírito Santo, e tendo-o connosco, nós amamos [*amamus*] o Pai. Mas isto é falso porque o nosso amor [*amor*] ao Pai e ao Filho é o mesmo»⁴⁹².

Após esta análise, São Tomás avança com a resposta verdadeira: «é característico dos dons de Deus que se alguém faz bom uso de um dom que lhe foi concedido, então receba um dom maior e graça»⁴⁹³, e isto, afirma o nosso autor, acontece também com o Espírito Santo: «Ninguém pode amar [*diligere*] Deus a não ser que tenha o Espírito Santo: porque nós não podemos agir antes de termos recebido a graça de Deus, isto é, a graça vem primeiro: *ele amou-nos* [*dilexit nos*] *primeiro* [*1Jo* 4, 10]»⁴⁹⁴. Posto isto, continua, «devemos dizer que os apóstolos primeiro receberam o Espírito Santo e então eles puderam amar [*diligere*] a Deus e obedecer aos mandamentos. Mas é necessário que eles façam bom uso, pelo seu amor [*diligendo*] e obediência, do primeiro dom do Espírito Santo em ordem a receber o Espírito em plenitude»⁴⁹⁵. Assim São Tomás procura resolver o problema da anterioridade entre o dom do Espírito, que é condição de possibilidade do amor e da obediência, e esse mesmo amor e obediência: a expressão «se me amardes [*si diligitis me*]»

⁴⁸⁸ *In Io.*, c. 14, l. 4 (1908).

⁴⁸⁹ *In Io.*, c. 14, l. 4 (1908).

⁴⁹⁰ *In Io.*, c. 14, l. 4 (1909), onde remete ainda para *Rm* 5, 5.

⁴⁹¹ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 4 (1909), referindo-se a *Sl* 119, 32.

⁴⁹² *In Io.*, c. 14, l. 4 (1909).

⁴⁹³ *In Io.*, c. 14, l. 4 (1909); o autor explicita mais, mas do ponto de vista negativo: «Quem faça mau uso de um dom, esse é-lhe retirado» e cita em seguida *Mt* 25, 24 (cf. *In Io.*, c. 14, l. 4 [1909]).

⁴⁹⁴ *In Io.*, c. 14, l. 4 (1909).

⁴⁹⁵ *In Io.*, c. 14, l. 4 (1909).

significa então que os apóstolos receberão o Espírito Santo, o qual já possuem mas que receberão desta vez em plenitude⁴⁹⁶.

Ainda em correspondência com estas temáticas, São Tomás afirma mais à frente, a propósito da promessa de Jesus em *Jo* 14, 16: «o Pai, embora não sem o Filho, dará o Espírito Santo, o qual é o Consolador, que é o Espírito de amor [*amoris*]»⁴⁹⁷. E acrescenta logo de seguida, sobre o que é o amor: «é o amor [*amor*] que causa a consolação espiritual e a alegria: *o fruto do Espírito é amor [caritas], alegria [Gal 5, 22]*»⁴⁹⁸. Diz ainda: «o facto de dizer “outro” indica uma distinção de pessoas em Deus, em oposição a Sabélio»⁴⁹⁹.

Esta temática aqui aberta permite expôr a doutrina trinitária. Começa por indicar uma objecção, pois «a palavra “paráclito” sugere uma acção do Espírito Santo. Assim, dizendo *outro paráclito*, parece indicar uma diferença na natureza, porque diferentes acções indicam diferentes naturezas. Assim, o Espírito Santo não teria a mesma natureza do Filho»⁵⁰⁰.

A argumentação com a qual se prossegue faz-se em dois momentos: no primeiro procura-se afirmar que quer o Filho quer o Espírito Santo são consoladores e advogados, de onde temos a sua igualdade de natureza. No segundo momento, o autor nota que ainda que ambos cumpram aquelas funções, Eles não o fazem no mesmo sentido, para assim referir a doutrina das apropriações. Mas assinalemos as palavras de São Tomás. Quanto ao primeiro momento por nós indicado, afirma:

Respondo dizendo que o Espírito Santo é consolador e advogado, tal como o Filho. João diz que o Filho é advogado: *Nós temos um advogado junto do Pai, Jesus Cristo [1Jo 2, 1]*. Em Isaías é-nos dito que ele é consolador: *o Espírito do Senhor enviou-me a confortar os que sofrem [Is 61, 1]*⁵⁰¹.

No segundo momento, tal como nós indicámos, São Tomás, em vista de salvaguardar a doutrina das apropriações, dirá que a função de consolador e de advogado não são realizadas do mesmo modo por Jesus e pelo Espírito Santo. Nesse sentido, é afirmado:

O Filho e o Espírito Santo não são consoladores e advogados do mesmo modo, se considerarmos a apropriação de pessoas. Cristo é chamado de advogado porque como homem Ele intercede por nós junto do Pai; o Espírito Santo é advogado porque nos faz pedir. Do mesmo modo, o Espírito Santo é chamado consolador porque Ele é formalmente amor. Mas o Filho é

⁴⁹⁶ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 4 (1909).

⁴⁹⁷ *In Io.*, c. 14, l. 4 (1911).

⁴⁹⁸ *In Io.*, c. 14, l. 4 (1911).

⁴⁹⁹ *In Io.*, c. 14, l. 4 (1911).

⁵⁰⁰ *In Io.*, c. 14, l. 4 (1912).

⁵⁰¹ *In Io.*, c. 14, l. 4 (1912).

consolador porque Ele é a Palavra. O Filho é consolador em dois sentidos: por causa do seu ensino e porque Ele dá o Espírito Santo e incita o amor nos nossos corações. Assim, a palavra *outro* não indica uma diferença de naturezas no Filho e no Espírito Santo, mas indica de modo diferente que cada um é advogado e consolador⁵⁰².

Esta argumentação, utilizada por São Tomás, procura deixar clara, a partir do texto bíblico, a doutrina trinitária, quer da distinção das pessoas, quer da igualdade da natureza, de modo a fazer emergir a continuidade entre dados bíblicos e dogmática⁵⁰³.

Ainda no capítulo 14, e também sobre o Espírito Santo, a partir de *Jo* 14, 17, em que se diz que é o Espírito da Verdade, São Tomás estabelece como que uma mútua circularidade entre verdade e amor, aplicada ao Espírito Santo. Com efeito, é Espírito da Verdade porque «este Espírito procede da verdade e fala da verdade, pelo que o Espírito Santo não é outra coisa senão amor [*amor*]»⁵⁰⁴. Se quando alguém ama as coisas da terra é impelido pelo espírito do mundo⁵⁰⁵, o Espírito Santo por seu turno conduz ao conhecimento da verdade, porque procede da verdade⁵⁰⁶. Prossegue São Tomás:

Em nós, o amor [*amor*] da verdade surge quando concebemos e consideramos a verdade; em Deus, o amor [*amor*] procede da verdade concebida [*concepta veritate*], que é o Filho. E assim como o amor procede da verdade, então o amor conduz ao conhecimento da verdade: *Ele glorificar-me-á, porque Ele recebeu do que é meu e eu mostrei-vos isso* [*Jo* 16, 14]⁵⁰⁷.

Afirma ainda São Tomás: «É característico do Espírito Santo revelar a verdade porque é o amor que impele alguém a revelar os seus segredos: *Chamo-vos amigos, porque vos dei a conhecer tudo aquilo que eu ouvi de meu Pai* [*Jo* 15, 15]»⁵⁰⁸. Pelo que levamos dito, parece que fica clara esta mútua interioridade entre amor e verdade, que o nosso autor pretende mostrar.

2.2.6. A morte de Cruz

Nas reflexões que São Tomás faz sobre o capítulo 12, surge, a propósito de *Jo* 12, 32, uma interpretação que deixa clara a morte *por amor* de Jesus⁵⁰⁹. Começa por dizer que

⁵⁰² *In Io.*, c. 14, l. 4 (1912).

⁵⁰³ Cf. B. MARSHALL, *What does the Spirit have to do?*, 70-71.

⁵⁰⁴ *In Io.*, c. 14, l. 4 (1916).

⁵⁰⁵ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 4 (1916); *1Cor* 2, 12.

⁵⁰⁶ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 4 (1916).

⁵⁰⁷ *In Io.*, c. 14, l. 4 (1916).

⁵⁰⁸ *In Io.*, c. 14, c. 4 (1916).

⁵⁰⁹ Para uma compreensão genérica sobre o mistério pascal de Jesus tal como ele é interpretado por São Tomás no *Comentário*, veja-se: M. LEVERING, *Does the Paschal Mystery Reveal the Trinity?*, in M. DAU-

há duas razões pelas quais Jesus quis morrer na cruz: por um lado, por ser a forma de morte mais ignominiosa⁵¹⁰. Por outro lado, porque essa morte implicava que fosse levantado, «o que estava em harmonia com o fruto, a causa e o símbolo da paixão»⁵¹¹. Explana-se esta afirmação em seguida: está em harmonia com o *fruto*, pois foi pela sua paixão que Cristo foi exaltado⁵¹². Com a *causa*, por duas razões: a respeito do homem, porque morreu para sua salvação, estando o homem preso às coisas terrestres. A respeito dos demónios, porque aqueles que agiam no ar seriam esmagados por alguém que tinha sido elevado no ar⁵¹³. Finalmente está em harmonia com o *símbolo* [*figura*], porque em *Num* 21, 9 o Senhor mandou que se elevasse uma serpente de bronze, e assim levantado, o Senhor atrai a Si todas as coisas, pelo amor⁵¹⁴. Conclui São Tomás, oferecendo uma clara definição do que ele entende por amor de Deus: «O amor de Deus pelos homens aparece mais claramente no facto de que condescendeu em morrer por eles: *Deus mostrou o seu amor por nós, pois sendo nós ainda pecadores Cristo morreu por nós* [*Rm* 5, 8]»⁵¹⁵.

Ainda no mesmo sentido, mas comentando *Jo* 14, 31, surge um ponto que deve aqui ser relevado. O nosso autor indica que há duas coisas que movem Cristo para a morte: o amor a Deus e o amor ao próximo⁵¹⁶. Sinal desse amor é o facto de Jesus realizar aquilo que Deus manda⁵¹⁷. Completa São Tomás:

Referindo-se a isto, diz [Jesus]: *o mundo tem de saber que eu amo [diligio] o Pai*, com um amor activo [*efficaciter*], porque eu vou morrer. Por isso acrescenta: *como o Pai me mandou, assim o faço*. Isto é a obediência, a qual é causada pelo amor [*ex amore*]; e isto é a segunda coisa pela qual o Pai move-O para a morte. O Pai não deu este mandamento ao Filho de Deus, que, sendo o Verbo, é também o mandamento de Deus. Ele deu este mandamento ao Filho do homem, na medida em que infundiu na Sua alma que era necessário para a salvação do género humano que Cristo morresse na sua natureza humana. Por isso, para que o mundo conheça estas coisas, *levantai-vos*, do lugar onde comeram, *vamo-nos daqui*, para o lugar onde vou ser traído, assim podereis ver que eu não vou morrer por necessidade, mas por caridade [*ex caritate*] e obediência⁵¹⁸.

De forma resumida, podemos indicar este aspecto importantíssimo do modo como São Tomás vai interpretar a morte de Jesus: não por necessidade, mas por obediência e

PHINAIS – M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 78-91.

⁵¹⁰ Cf. *In Io.*, c. 12, l. 5 (1673).

⁵¹¹ *In Io.*, c. 12, l. 5 (1673).

⁵¹² Cf. *In Io.*, c. 12, l. 5 (1673).

⁵¹³ Cf. *In Io.*, c. 12, l. 5 (1673).

⁵¹⁴ Cf. *In Io.*, c. 12, l. 5 (1673); São Tomás cita aqui *Jer* 31, 3.

⁵¹⁵ *In Io.*, c. 12, l. 5 (1673).

⁵¹⁶ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 8 (1976).

⁵¹⁷ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 8 (1976).

⁵¹⁸ *In Io.*, c. 14, l. 8 (1976).

amor [*non ex necessitate, sed ex caritate et obedientia morior*]. Como veremos mais à frente, este é um dos pontos centrais da soteriologia tomista, que acentua bastante esta dimensão do amor. Cristo morre por amor, ao Pai e ao próximo, que como que se encontram em Cristo e por isso a Sua morte é redentora⁵¹⁹.

Termina aqui o nosso percurso pelo *Comentário*, onde sublinhámos os aspectos importantes para a caracterização de uma teologia do amor de Deus. Os primeiros passos para uma sistematização serão dados em seguida, no III capítulo, recorrendo também a outras obras onde a doutrina é exposta.

⁵¹⁹ Sobre a ressurreição de Cristo, veja-se o estudo aprofundado presente em: P. VALKENBERG, *Aquinas and Christ's Resurrection. The influence of the Lectura super Ioannem 20-21 on the Summa theologiae*, in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 277-290.

III CAPÍTULO

A CARIDADE DIVINA NA OBRA TOMISTA: EXAME CRÍTICO DA DOCTRINA DO *COMENTÁRIO AO EVANGELHO DE SÃO JOÃO*

Após havermos considerado o *Comentário* no panorama geral da exegese bíblica medieval (I capítulo), e termos feito uma aproximação e leitura do mesmo *Comentário* nos passos em que trata a caridade divina ou que são de algum modo relevantes para o tema (II capítulo), no presente capítulo iremos, em primeiro lugar, esboçar uma sistematização da doutrina do *Comentário* e, em segundo lugar, abordar a relação que existe entre a doutrina presente no *Comentário* e aquela que está presente na *Suma de teologia*.

Sublinhamos o carácter de esboço desta sistematização: ela pretende recolher os elementos essenciais da nossa leitura do *Comentário*, ao mesmo tempo que recorre a outras obras de São Tomás para permitir um melhor enquadramento do pensamento do nosso autor e uma melhor compreensão do tema.

3.1. Elementos fundamentais: esboço de uma sistematização da doutrina do *Comentário*

São Tomás recorre a vários termos para designar amor/caridade. Sintomático disso é a explicação que é dada sobre cada um desses termos, na exegese do diálogo do amor junto ao lago com Pedro⁵²⁰. O exemplo mais expressivo desta equivalência de termos, que por isso não deve ser sobrevalorizada, está bem presente na doutrina sobre o Espírito Santo

⁵²⁰ «Amor [*amor*] é um movimento da nossa faculdade apetitiva, e se este é regulado pela nossa razão, então ele é um amor dirigido pela vontade [*amor voluntatis*], que é chamado dilecção [*dilectio*], porque este pressupõe um acto de eleição, de escolha [*electio*]. É por isto que se diz que os animais não amam [*dilegere*]. Se o movimento apetitivo não é regulado pela razão, este chama-se amor [*amor*]» (*In Io.*, c. 21, l. 3 [2622]).

como amor, indica B. Marshall⁵²¹. Mas antes de avançarmos, seria importante determo-nos na consideração dos termos.

Como se notou no II capítulo, a propósito do diálogo de Jesus com Pedro, São Tomás distingue duas «formas» de amor: *amor* e *dilectio*. Na *Suma de teologia*, o nosso autor indica quatro palavras como definitórias do amor. Não será de mais reproduzirmos aqui as suas palavras:

Há quatro palavras que, de certo modo, se referem à mesma coisa: amor, dilecção, caridade e amizade. Diferem, contudo, em que a *amizade*, segundo o Filósofo no livro VIII da *Ética*, é «quase um hábito»; enquanto o *amor* e a *dilecção* se fazem compreender a modo de acto ou paixão, ao passo que *caridade* pode ser entendida de ambos os modos⁵²².

São Tomás prossegue ainda a sua consideração sobre os vários termos. Afirma que o mais geral é o *amor*, de modo que toda a dilecção e caridade é amor, mas não o contrário. Isto é, nem todo o *amor* é dilecção ou caridade. Fica suficientemente claro se tomarmos as palavras sintéticas do *Comentário*, na medida em que São Tomás identifica o *amor* com um movimento da faculdade apetitiva, de forma geral, que se for regulado pela razão – isto é, por um acto de escolha, eleição – se designa *dilectio*⁵²³. Na *Suma*, faz-se mesmo derivar este carácter da eleição da etimologia da palavra⁵²⁴.

No passo da *Suma* aqui referenciado, sobre a *caridade*, São Tomás pouco aprofunda, sustentando-se igualmente na etimologia da palavra para a definir: «a *caridade* acrescenta ao amor uma certa perfeição, na medida em que se tem grande apreço por aquilo que se ama, como a própria palavra o indica»⁵²⁵. No plano da *Suma*, porém, encontramos um tratamento exclusivo desta, quando no tratado das virtudes, São Tomás aborda a *caridade*⁵²⁶. Na consideração deste tema, é importante assinalarmos que são colocadas de maneira muito próxima a *caridade* e a *amizade*.

Afirma São Tomás, sustentando-se em Aristóteles: «não é qualquer amor que realiza a noção de amizade, mas somente o amor de benevolência, pelo qual queremos bem a quem amamos»⁵²⁷. Contudo, para haver *amizade*, não basta o amor de benevolência, pois

⁵²¹ Cf. B. MARSHALL, *What does the Spirit have to do?*, 63.

⁵²² *STh.*, I-II, q. 26, a. 3, co.

⁵²³ Cf. *In Io.*, c. 21, l. 3 (2622).

⁵²⁴ Cf. *STh.*, I-II, q. 26, a. 3, co.

⁵²⁵ *STh.*, I-II, q. 26, a. 3, co.

⁵²⁶ *STh.*, II-II, qq. 23-46; para uma abordagem geral sobre a *caridade* pode consultar-se: E. SCHOCKENHOFF, *The theological virtue of charity (IIa IIae, qq. 23-46)*, in S. POPE, *The Ethics of Aquinas* (Washington D.C.: Georgetown University Press 2002) 244-258.

⁵²⁷ Cf. *STh.*, II-II, q. 23, a. 1, co.

tem de haver reciprocidade, e para haver essa comunhão deverá haver uma semelhança⁵²⁸. Esta noção fundamentará a amizade com Deus, pois «há uma certa comunhão do homem com Deus, pelo facto que ele nos torna participantes da sua bem-aventurança».

O tema da *participação* é muito importante como base para a compreensão de toda a doutrina tomista sobre a *amizade*, como se verá adiante. Por agora, basta-nos assinalar a conclusão de São Tomás: «o amor fundado sobre esta comunhão [do homem com Deus] é a caridade. É, pois, evidente que a caridade é uma amizade do homem para com Deus»⁵²⁹.

Antes de prosseguirmos, e tomando esta última conclusão, será importante questionarmo-nos, então, se só Deus é objecto da caridade por parte do homem. Isto é importante porque enquadra o tema que estamos a tratar. Assim podemos assinalar que São Tomás chega a uma conclusão de compromisso: só Deus é amado pela caridade; o próximo é amado enquanto unido a Deus⁵³⁰.

Para compreendermos melhor esta colocação da caridade enquanto amor ao próximo, podemos aqui considerar a possibilidade do amor aos pecadores. Neste sentido, afirma São Tomás: «pela natureza que receberam de Deus, eles são capazes da bem-aventurança, sobre cuja comunhão se funda a caridade [...]. Devemos, pois, odiar os pecadores, enquanto tais, e amá-los, enquanto são homens capazes da bem-aventurança»⁵³¹. Em suma, o que funda a possibilidade de haver caridade é a comunhão, ou semelhança, isto é, algo que una os dois amantes⁵³², o que, por sua vez, significa, de algum modo, uma amizade.

Posto isto, em que se distingue a *caridade* da *amizade*? Como notámos, São Tomás considera-as de um modo bastante próximo. Com efeito, a distinção, presente várias vezes na *Suma*⁵³³, mas também feita no *Comentário*⁵³⁴, entre *amor de amizade* e *amor de concupiscência*, ilumina de forma adequada esta distinção.

O *amor de amizade* determina sempre uma abertura ao outro enquanto outro, e não um isolamento em si, ou naquilo que o amor podia trazer para o próprio sujeito. Nisto coincide a *amizade* e a *caridade*.

⁵²⁸ Cf. *STh.*, II-II, q. 23, a. 1, co.

⁵²⁹ *STh.*, II-II, q. 23, a. 1, co.

⁵³⁰ Cf. *STh.*, II-II, q. 25, a. 1, co.

⁵³¹ *STh.*, II-II, q. 25, a. 6, co.

⁵³² Não exporemos pormenorizadamente o que se entende por semelhança. De forma genérica podemos afirmar que há dois modos de semelhança: quando duas coisas possuem em acto uma mesma forma; quando uma coisa tem em potência e está inclinada para o que a outra tem em acto (cf. D. DA CUNHA, *A amizade segundo São Tomás*, 336-337).

⁵³³ Cf. p. ex. *STh.*, I-II, q. 26, a. 4, co e II-II, q. 23, a. 1, co.

⁵³⁴ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 4 (2036).

O que as diferenciara será a *reciprocidade*, isto é, há amizade quando o outro que é amado *aceita* o amor do que o ama, e ama-o: «a amizade implica a reciprocidade, ou seja, na amizade existem dois amores simultâneos, que, mais do que isso, são recíprocos»⁵³⁵. A *caridade* define deste modo um excesso de amor, que contudo, não está longe da amizade. É sintomático desta distinção o que afirma São Tomás através de dois exemplos:

À caridade mais convém amar, do que ser amado, porque a cada um mais lhe convém por si o que lhe corresponde essencial e substancialmente, do que o que lhe corresponde por outro. Disso há duas provas. Primeira, porque os amigos são louvados mais por amarem do que por serem amados; mais que isso: eles são censurados quando são amados e não amam. Segunda, porque as mães, que são as que mais amam, procuram mais amar que ser amadas⁵³⁶.

Com o que recolhemos até aqui, parece-nos suficientemente respondida a exigência, que se impunha após o longo II capítulo da investigação, de procurarmos deixar claros os conceitos empregados por São Tomás.

Posto isto, podemos agora iniciar a sistematização dos elementos presentes no *Comentário*. A nossa exposição desenrolar-se-á em três passos: em primeiro lugar veremos a amizade de Jesus pelos seus discípulos como expressão do amor divino, na sua correlação com a dinâmica da revelação: é no amor de amizade, que une os amigos, que Jesus revela-Se e revela o Pai; em segundo lugar, temos o amor com o qual Jesus Se entrega no Mistério Pascal, sendo aí o Seu amor redentor (um dos dados novos característicos da doutrina soteriológica de São Tomás); por fim, em terceiro lugar, temos o Espírito Santo como amor intra-trinitário, mas ao mesmo tempo amor que se manifesta e que age nos crentes e no mundo.

Antes de avançarmos nestas considerações, parece-nos importante, desde já, colocar a questão de fundo que atravessa a nossa investigação: o que é o amor em Deus? O dado principal que percorre uma aproximação à caridade divina é o *princípio de predilecção*. Isso é particularmente claro quando São Tomás, na *Suma de teologia*, aborda na q. 20, o amor de Deus. O princípio de predilecção é longamente exposto na sua fundamentação no a. 2. Com efeito, é nesse lugar que o nosso autor faz as afirmações mais claras sobre esta matéria: «Deus ama tudo o que existe; pois tudo o que existe, enquanto tal, é bom; o ser de cada coisa é um bem, e toda a perfeição dessa coisa é também um bem»⁵³⁷. Como expressou São Tomás, o amor é «desejar o bem para alguém»⁵³⁸, e na medida em que Deus é a

⁵³⁵ D. DA CUNHA, *A amizade segundo São Tomás de Aquino*, 382.

⁵³⁶ *STh.*, II-II, q. 27, a. 1, co.

⁵³⁷ *STh.*, I, q. 20, a. 2, co.

⁵³⁸ *In Io.*, c. 3, l. 3 (477); cf. *STh.*, I, q. 20, a. 2, co.

causa das coisas, porque as criou, a bondade das coisas é causada pelo amor de Deus⁵³⁹, pois «o amor de Deus infunde e cria a bondade nas coisas»⁵⁴⁰.

Neste sentido, o amor em Deus pode entender-se a vários níveis: na bondade das coisas, enquanto fruto da vontade divina (as criaturas); na procedência eterna intra-divina (Espírito Santo); enquanto sinal do perfeito amor do Pai (o Filho).

Uma questão que mais problemas coloca à consideração do *princípio de predilecção* prende-se com uma noção demasiadamente antropomórfica do amor, esquecendo que Deus é Deus. Com efeito, pensar que Deus ama mais uns que outros, sobretudo na correlação desta doutrina com a da predestinação dos santos, significou muitas vezes a retirada de inferências como a predestinação para a perdição⁵⁴¹. Mas se o tema do pecado, e em especial o do pecado original tem muita importância neste tema⁵⁴², é também verdade que a reprobção do pecado não retira os bens às pessoas amadas: «Deus ama todos os homens, e mesmo todas as criaturas, no sentido de que quer o bem para todos. Não quer, porém, todo o bem para todos. E enquanto não quer para alguns o bem que é a vida eterna, diz-se que os odeia ou que os reprova»⁵⁴³.

Com efeito, se atendermos à afirmação tal como está formulada, poder-se-ia concluir que São Tomás defende a predestinação para a perdição. Contudo, afirma São Tomás que a predestinação é em relação ao que predestina⁵⁴⁴, e portanto está presente na mente de Deus, na medida em que dirige para a salvação a alguns «como a flecha é lançada para o alvo pelo arqueiro»⁵⁴⁵. Assim sendo, porque pode Deus reprovar alguns e eles «falharem o alvo»? Toda a realidade é vista na sua ordenação com a providência divina (não é por acaso que o tema da predestinação surge na q. a seguir à da providência), de modo que «sendo os homens destinados à vida eterna pela providência divina, cabe igualmente à providência permitir que alguns não alcancem este fim»⁵⁴⁶.

Assim, a caridade divina não se expressa de modos iguais. Há *modos* de Deus amar diferentes⁵⁴⁷, que decorrem de situações diferentes. Ilustra bem esta ideia a seguinte afirmação do *Comentário*:

⁵³⁹ Cf. *In Io.*, c. 5, l. 3 (753); *STh.*, I, q. 20, a. 2, co.

⁵⁴⁰ *STh.*, I, q. 20, a. 2, co.

⁵⁴¹ Cf. M. PALUCH, *La profondeur de l'amour divin*, 314-315.

⁵⁴² Cf. M. PALUCH, *La profondeur de l'amour divin*, 260-264.

⁵⁴³ *STh.*, I, q. 23, a. 3, ad 1.

⁵⁴⁴ Cf. *STh.*, I, q. 23, a. 2,

⁵⁴⁵ *STh.*, I, q. 23, a. 1, co.

⁵⁴⁶ *STh.*, I, q. 23, a. 3, co.

⁵⁴⁷ Cf. *In Io.*, c. 13, l. 1 (1736).

Deus ama [*diligit*] todas as coisas que fez, dando-lhes a existência [...]. Acima de tudo, Ele ama [*diligit*] o Seu Filho único, a quem deu a Sua inteira natureza pela geração eterna. De um modo médio, Ele ama [*diligit*] os membros do Seu Filho único, isto é, os fiéis de Cristo, dando-lhes a graça pela qual Cristo habita em nós⁵⁴⁸.

O amor de Deus pelos homens também difere a partir do modo como pertencem a Cristo, consubstanciando-se esta pertença de forma geral de três formas: pela criação, pela dedicação e pela devoção⁵⁴⁹.

Em suma, temos nestas breves considerações o «pano de fundo» que orienta a reflexão tomista sobre o nosso tema. Assim, podemos agora avançar pelos três temas que nos propusemos analisar com mais algum pormenor, recorrendo a outras obras de São Tomás, para melhor ilustrar as temáticas.

3.1.1. A amizade⁵⁵⁰

O tema da amizade é o que surge, desde logo, com maior peculiaridade no nosso estudo. Propomo-nos falar da caridade divina, e o primeiro tema a ser analisado sistematicamente é uma realidade profundamente humana⁵⁵¹. Como entender este facto?

Emerge desde logo como um tema incontornável pela novidade que São Tomás insere na história do pensamento, no que se refere à amizade: «o aspecto mais notório da sua abordagem ao tema da amizade é o facto de ele [São Tomás], pela primeira vez na história da teologia cristã, apresentar uma explicação sistemática da caridade como uma certa amizade entre Deus e os homens»⁵⁵². Deus aproxima-se do homem e não quer outra coisa senão que as pessoas se unam a Ele. Esta união é a amizade, é o amor, que se realiza entre os vários homens e mulheres, e por sua vez com Cristo e assim com Deus.

Este tema surgiu em vários lugares ao longo do *Comentário*⁵⁵³. Por outro lado, para São Tomás há uma passagem joanina que é estruturante na compreensão do amor de amizade de Jesus pelos seus discípulos: *Jo* 15, 15. Esta passagem correlaciona de imediato dois

⁵⁴⁸ *In Io.*, c. 17, l. 5 (2251).

⁵⁴⁹ Cf. *In Io.*, c. 13, l. 1 (1736).

⁵⁵⁰ Não pretendemos, nem de perto nem de longe, esgotar aqui tudo o que se pode dizer sobre a doutrina da amizade em São Tomás de Aquino. De labor lusitano, encontra-se a completíssima obra sobre este tema, que se constitui como referência incontornável para a compreensão do mesmo: D. DA CUNHA, *A amizade segundo São Tomás de Aquino*; do mesmo autor, pode ainda consultar-se o seu recente estudo, bastante mais abreviado: D. DA CUNHA, *A amizade segundo S. Tomás de Aquino*, in *Communio* 30 (2013) 289-299.

⁵⁵¹ Para uma breve história da reflexão filosófico-teológica sobre a amizade, com abundantes referências bibliográficas, veja-se D. DA CUNHA, *A amizade segundo São Tomás de Aquino*, 13-20.

⁵⁵² D. DA CUNHA, *A amizade segundo S. Tomás de Aquino*, 289.

⁵⁵³ Nomeadamente em *In Io.*, c.3, l. 5 (519); c. 11, l. 1 (1475); c. 15, l. 3 (2011-2029); l. 4 (2034-2036).

temas importantíssimos para a amizade: esta é contrária da servidão (que é gerada pelo medo)⁵⁵⁴, e o seu sinal é o conhecimento dos segredos⁵⁵⁵.

O tema da servidão, como assinalámos, é longamente exposto no *Comentário*, mas a título ilustrativo, podíamos aqui recordar a correspondência entre amizade e fidelidade e, por isso, está excluída a servidão, feita a propósito de Lázaro: «um servo não age em espírito de amor a respeito das coisas que pertencem ao seu mestre, mas em espírito de servidão; um amigo, contudo, busca os interesses do seu amigo por amor e fidelidade»⁵⁵⁶. Mas, antes de mais, a amizade decorre, segundo o pensamento de São Tomás, da obediência a Deus, sustentado em *Jo* 15, 14.

É amigo de Deus aquele que cumpre os mandamentos, e Deus ajuda a viver os mandamentos aqueles que Ele ama⁵⁵⁷. Contudo, a obediência aos mandamentos não é *causa*, mas *sinal* do amor divino. Há o absoluto primado de Deus, que ama, e pelo Seu amor capacita para a obediência⁵⁵⁸.

São Tomás emprega palavras bastante fortes para descrever a amizade, chegando mesmo a dizer que dois amigos formam uma unidade, como tendo um só coração e uma só alma⁵⁵⁹. Assim sendo, quando Jesus chama aos discípulos de «amigos», fá-los participar da Sua intimidade, que é comunicação dos segredos que ouviu do Pai⁵⁶⁰, sempre em ligação com o papel que o Espírito Santo tem para essa comunicação. «É característico do Espírito Santo revelar a verdade porque é o amor que impele alguém a revelar os segredos»⁵⁶¹.

Aqui tem muita importância a relação desta auto-revelação do Filho com o dom do Espírito Santo. Remetemos uma abordagem mais aprofundada desta relação para o terceiro tema, que é exactamente o Espírito Santo.

Não podemos ainda ignorar um outro aspecto do amor de amizade. Com efeito, afirma São Tomás no *Comentário* «o amor de amizade [*amor amicitiae*] dirige-se mais à coisa amada [*amatae*] que àquele que ama [*amantis*], porque aqui alguém ama [*diligit*]

⁵⁵⁴ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 3 (2013-2015).

⁵⁵⁵ Este é um dos pontos fortíssimos do pensamento de São Tomás. Encontramo-lo em vários passos, nomeadamente: *In Io.*, pról. ao Evangelho (11); c. 3, l. 5 (519).

⁵⁵⁶ *In Io.*, c. 3, l. 6 (519).

⁵⁵⁷ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 3 (2011).

⁵⁵⁸ A relação entre acreditar e obras está presente em vários passos do *Comentário*; assinalamos: *In Io.*, c. 1, l. 6 (159); c. 6, l. 3 (901); c. 6, l. 6 (950).

⁵⁵⁹ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 3 (2016).

⁵⁶⁰ Uma leitura do *Comentário* que coloca em relação a intimidade com Cristo e o acesso à verdade é S.-T. BONINO, *La théologie de la vérité dans la Lectura super Ioannem de saint Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste* 104 (2004) 141-166.

⁵⁶¹ *In Io.*, c. 14, l. 4 (1916).

outro por aquele mesmo que é amado [*dilectum*], e não por aquele que ama [*diligentem*]]»⁵⁶². Este é o dado da transcendência.

O amor de concupiscência visa o interesse próprio. O amor de amizade abre ao outro. Ganha um horizonte no outro que lhe dá sentido e permite a sua existência. Assim também Jesus, quando afirma a amizade pelos discípulos, tem em vista os próprios discípulos, o seu bem e o seu progresso no amor e no conhecimento da verdade divina.

Até aqui parece que ficou claro o modo da comunicação, que é gerada pela amizade que Deus enceta com os homens. Contudo, para compreendermos este amor de Jesus pelos discípulos, temos de procurar um pouco mais fundo as raízes desse amor. Uma vez que a semelhança causa o amor⁵⁶³, de que modo Jesus é semelhante aos discípulos? Aqui tocamos na doutrina da participação.

Afirmar que não haveria uma semelhança entre Deus e o homem significaria afirmar que Deus amava algo diferente de Si mesmo, o que comportaria afirmar que Deus amava por necessidade⁵⁶⁴. Isto seria, para São Tomás, errado.

Afirma no sintético *Compêndio de Teologia*: «Tal como o entender de Deus é o seu próprio ser, também o Seu amar é o seu próprio ser. Deus não se ama a si mesmo por algo que se acrescente à sua essência, mas pela sua essência mesma»⁵⁶⁵. Assim, Deus ama-nos enquanto há uma razão de semelhança com Deus, não por essência, mas por participação e ainda por meio do afecto⁵⁶⁶.

Desde logo a noção de participação enquanto noção filosófica aponta para Platão. Isso mesmo reconhece o próprio São Tomás⁵⁶⁷, que contudo a coloca em conformidade com as doutrinas aristotélicas, sobretudo as provas da existência de Deus. Assim pode concluir o nosso autor na *Suma de teologia*:

Deste primeiro que é ente e bom por essência, cada coisa pode ser dita boa e ente, enquanto dele participa por certa assimilação, mesmo longínqua e deficiente [...]. Daí que cada coisa é chamada boa em razão da bondade divina, como primeiro princípio exemplar, eficiente e finalizador de toda a bondade. No entanto, cada coisa é ainda denominada boa em razão da semelhança com a bondade divina que lhe é inerente; e que é formalmente sua bondade, pela

⁵⁶² *In Io.*, c. 15, l. 4 (2036).

⁵⁶³ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 4 (2034).

⁵⁶⁴ Cf. *STh.*, I, q. 20, a. 1, ob 3 e ad 3.

⁵⁶⁵ *Comp. Theol.*, I, 48.

⁵⁶⁶ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 2 (1999).

⁵⁶⁷ Cf. *STh.*, I, q. 7, a. 4, co.

qual se denomina boa. Existe, portanto, a bondade única de todas as coisas e as múltiplas bondades⁵⁶⁸.

O tema da amizade, se remetermos para a interpretação que São Tomás faz da amizade de Jesus com Lázaro, indica três aspectos: a amizade com Jesus não torna imunes aqueles que são seus amigos; a amizade tem como consequência a procura da assistência; a amizade gera proximidade e intimidade⁵⁶⁹. Não se pode entender fora deste último aspecto, como já indicámos, a comunicação dos segredos: os amigos têm um só coração e uma só alma⁵⁷⁰. Esta amizade com Jesus tem em vista algo: a comunicação dos segredos – da intimidade divina – visa o próprio amor: Jesus comunica o que conhece do Pai para que os discípulos vivam no amor⁵⁷¹. Por outro lado, Jesus é amigo dos homens, e esse amor acontece em vários modos, maiores ou menores, como fica muito bem expresso pela problemática em torno do discípulo amado⁵⁷².

Não devemos entender esta diferença como uma acepção de pessoas, como se Deus fizesse discriminações. Sobre estes vários modos, indica São Tomás: «Deus ama as pessoas de vários modos, dependendo da forma que Lhe pertencem»⁵⁷³. Daqui fica claro que os modos de Deus amar decorrem de uma complexidade de elementos. Estes por sua vez encontram-se por vezes, em certo sentido, condicionados pelo próprio homem. Fica patente que ainda que se notem as condicionantes derivadas do homem, isto nunca significa que não há a libérrima escolha de Deus.

Como final deste breve percurso sobre a amizade no *Comentário* – que nada mais é que a intimidade entre os discípulos e Jesus – devemos sublinhar este aspecto da revelação. Fica assim respondida parte da questão sobre o objectivo da encarnação: o Verbo encarna para Se aproximar dos homens e, desse modo, «adaptar a inteligência e a vida do homem ao eterno pensamento e vida de Deus»⁵⁷⁴.

⁵⁶⁸ *STh.*, I, q. 7, a. 4, co; para ilustrar um pouco melhor este tema, pode ainda recorrer-se a M. LEBLANC, *Tamquam aliquid sui: Dieu nous aime comme quelque chose de lui-même*, in *Revue Thomiste* 110 (2010) 595-614.

⁵⁶⁹ Cf. *In Io.*, c. 11, l. 1 (1475).

⁵⁷⁰ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 3 (2016).

⁵⁷¹ Cf. *In Io.*, c. 15, l. 3 (2029).

⁵⁷² Cf. *In Io.*, c. 21, l. 5 (2639-2641): podemos assinalar que São Tomás não responde de forma definitiva qual dos discípulos é mais amado (se Pedro, se João), donde decorre o carácter complexo de entender este amor de Jesus; o que é certo é que é neste convívio com os Homens que decorre a revelação divina, o que estará patente no decreto sobre a revelação divina do Concílio Vaticano II (CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituição dogmática *Dei Verbum*, n. 2, in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios* [Braga: Editorial A.O. 1992] 221).

⁵⁷³ *In Io.*, c. 13, l. 1 (1736).

⁵⁷⁴ A. BLANCO, *Word and truth in divine revelation*, 48.

3.1.2. O amor de Jesus no Mistério Pascal

Havia vários modos de considerarmos o amor de Jesus enquanto manifestação do amor da Segunda Pessoa da Trindade ou do Verbo Encarnado. Muitos foram os aspectos do Seu amor tratados ao longo da nossa investigação. Dado o enquadramento feito à dissertação, ocupar-nos-emos sobretudo do amor de Jesus manifestado e realizado no Seu Mistério Pascal, sobretudo na Sua morte na cruz.

Qual a razão que levou Jesus a ter de sofrer a Paixão? São Tomás de Aquino, na *Suma de teologia*, aborda esta e muitas outras questões acerca da Paixão de Cristo. Há uma que de forma excepcional ilustra o tema: havia outro modo de se realizar a libertação humana além da Paixão? A resposta de São Tomás é negativa e indica cinco razões para isso. Importa-nos sobretudo a primeira: «o homem conhece, por esse facto [a Paixão], quanto Deus o ama, sendo assim incentivado a amá-lo também, e é aí que está a perfeição da salvação humana»⁵⁷⁵. A propósito desta temática, podemos assinalar que o entendimento do amor de Jesus em São Tomás decorre também do entendimento do amor intra-trinitário. O *ensinar* e o *fazer* de Jesus decorrem da Sua origem do Pai⁵⁷⁶, e são inseparáveis pelo amor, sem que isso signifique a existência de elementos próprios do Filho (a Sua missão), que O fazem ser diferente do Pai⁵⁷⁷.

Da resposta tomista à questão da razão da Paixão, há um elemento que decorre de imediato: o amor de Jesus é um amor *primeiro*. O Seu amor antecede toda a acção humana e quando o homem decide ir ao encontro de Deus descobre que o Seu amor há muito lhe era dirigido. Por isso, é importante recordarmos aqui que o amor que Cristo coloca na Paixão, que tem a sua origem no próprio amor intra-divino, é também manifestado, e anteriormente, na própria criação; é ainda manifestado quando Deus chama o homem, e assim é patente na obra da redenção⁵⁷⁸.

Ainda na *Suma*, São Tomás volta a compendiar várias informações, muitas delas também contidas no *Comentário*, quando trata da morte *por obediência*:

Porque a antiga lei se encerrou com a morte de Cristo, conforme o que ele próprio disse ao morrer: *Tudo está consumado* [*Jo* 19, 30], pode-se entender que ao sofrer, cumpriu todos os preceitos da antiga lei. Cumpriu os preceitos morais, que se fundam nos mandamentos do amor, porquanto sofreu pelo amor [*dilectione*] do Pai, segundo João: *A fim de que o mundo*

⁵⁷⁵ *STh.*, III, q. 46, a. 3, co.

⁵⁷⁶ Cf. *In Io.*, c. 8, l. 4 (1192).

⁵⁷⁷ Cf. *In Io.*, c. 8, l. 4 (1192).

⁵⁷⁸ Cf. *In Io.*, c. 13, l. 1 (1735).

saiba que amo o meu Pai e ajo conforme o Pai me prescreveu. Levantai-vos, partamos daqui [Jo 14, 31], ou seja, para o lugar da paixão; e pelo amor [*dilectione*] do próximo, segundo o que diz a Carta aos Gálatas: *Me amou e se entregou por mim* [2, 20]⁵⁷⁹.

A partir destes elementos, parece-nos ficar suficientemente ilustrado que a morte de Cristo no Seu Mistério Pascal realiza a revelação da própria Trindade, enquanto revela o amor de Deus: «sem a paixão de Cristo, o género humano não tinha conhecido a superabundância do amor de Deus»⁵⁸⁰.

A questão soteriológica do *amor* de Jesus na redenção é um tema particularmente caro a São Tomás. Com efeito, São Tomás articula a doutrina soteriológica a partir da Paixão enquanto obra da humanidade de Cristo, isto é, enquanto *homem*. Perguntamos: porque o faz?

A noção de *mérito* é muito importante, de onde emerge a necessidade de articular o pensamento a partir da humanidade de Jesus. Enquanto homem, Cristo obteve a salvação para os homens⁵⁸¹. «Daí a importância e a amplitude do estudo que São Tomás consagra ao valor moral da acção de Cristo, onde se sublinha a dimensão da *liberdade* de Cristo na Paixão, que é máxima expressão de *amor* e por isso mesma libertadora e redentora»⁵⁸². Por outro lado, a noção de *mérito* não está longe da nossa temática do amor, antes pelo contrário. Com efeito, um princípio para a compreensão do *mérito* é a caridade, como se diz na *Suma*: «a raiz do mérito é a caridade»⁵⁸³.

Ora, o que está contido nas supra referidas passagens da *Suma de teologia*, e que está presente no *Comentário*, é o peso que São Tomás coloca na correlação entre obediência e caridade. É desta noção que emerge a expressão quase axiomática: *non ex necessitate, sed ex caritate et obedientia morior*⁵⁸⁴. Esta compreensão está melhor enquadrada na *Suma*

⁵⁷⁹ *STh.*, III, q. 47, a. 3, ad 1; sobre estas duas afirmações não deixaria de ser interessante recordar as palavras de São Tomás na obra da juventude: «2. Cristo não foi devedor da morte por necessidade, mas por caridade: por um lado, caridade para com os homens, pela qual quis que o homem fosse salvo; e por outro lado, caridade para com Deus com a qual quis cumprir a sua vontade, como diz *Mateus*: “não como eu quero mas como tu queres” [26, 39]; e isto considerado como devido não diminui a gratuidade do acto. 3. A conformidade da vontade humana à divina não consiste em querer em sentido absoluto o que Deus quer, mas em querê-lo do mesmo mesmo – isto é, por caridade, como Deus quer –, ou para o mesmo fim, ou em querer o que Deus quer que nós queiramos» (*In Sent.* III, d. 20, a. 5, sol. 1, co 2 e 3).

⁵⁸⁰ M. LEVERING, *Does the Paschal Mystery reveal the Trinity?*, 84; uma leitura contextualizada com a história do sofrimento e da dor que coloca o acento na cruz como revelação do amor de Deus pode encontrar-se em W. KASPER, *La Croce come rivelazione dell'amore di Dio*, in *Lateranum* 73 (2006) 420.

⁵⁸¹ Cf. J. FARIAS, *Da incerteza à esperança. Ensaio de uma soteriologia narrativa. Uma releitura teológica do motivo da Incarnação* (Lisboa: UCE 2012) 57-58.

⁵⁸² J. FARIAS, *Da incerteza à esperança*, 57.

⁵⁸³ *STh.*, III, q. 48, a. 1, ob. 3.

⁵⁸⁴ *In Io.*, c. 14, l. 8 (1976).

de teologia, quando São Tomás procura sistematizar os dados referentes à causa da nossa salvação por meio da Paixão de Cristo. Afirmar o nosso autor:

Dá satisfação adequada por uma ofensa quem oferece ao ofendido algo que lhe traga um agrado igual ou maior do que o ódio que sentiu pela ofensa. Ora, sofrendo por amor e por obediência, Cristo ofereceu a Deus mais do que exigia a compensação de todas as ofensas do género humano. Primeiro, por causa do imenso amor que o movia a sofrer. Segundo, por causa da dignidade da sua vida, que ele dava em satisfação, pois era a vida de quem era Deus e homem. Terceiro, por causa da extensão da paixão de Cristo e intensidade da dor assumida⁵⁸⁵.

Contudo, permanece a questão: qual é a necessidade dessa morte? Emerge da correlação entre obediência e amor. Não é uma *necessidade de coacção*, mas uma *necessidade de fim*, isto é, em vista daquilo que se vai alcançar⁵⁸⁶.

De forma mais simples, afirma São Tomás no *Compêndio de Teologia*: «Cristo aceitou alguns dos nossos defeitos não por necessidade mas com uma finalidade precisa, a nossa salvação»⁵⁸⁷. Neste sentido, podemos recordar o *Comentário*, quando São Tomás analisa a passagem em que Jesus se identifica como Bom Pastor. Afirmar o nosso autor: «o ofício do bom pastor é a caridade, como afirma Jesus: *o bom pastor dá a vida pelas suas ovelhas* [Jo 10, 11]»⁵⁸⁸. A caridade de Jesus é dar a vida pelas ovelhas, é a sua morte na Cruz, simbolizada em Jo 21 pelo peixe a assar nas brasas, como espiritualmente interpretou São Tomás, colocando aí, claramente, a origem da entrega de Cristo o fogo do Seu amor⁵⁸⁹.

O *fim* da morte, o objecto e a intenção que conduzem a Paixão de Cristo, é ainda analisada a propósito da passagem Jo 13, 1, em que São Tomás avança várias hipóteses de resposta, sendo que as duas verdadeiras indicam, por um lado, a condução para um fim e, por outro lado, a manifestação do amor maior, que ficaria gravada na memória dos Apóstolos⁵⁹⁰.

Na associação entre a imagem do fogo e a caridade (que no *Comentário* São Tomás aplica a São João Baptista), podemos colocar a caridade como fonte da acção de Cristo. Não pode ser detido, faz mover o amante para o amado e visa a união⁵⁹¹. Recordamos que

⁵⁸⁵ *STh.*, III, q. 48, a. 2, co.

⁵⁸⁶ A análise do que se entende por *necessidade* encontra-se em *STh.*, III, q. 46, a. 1, co; a mesma doutrina está também exposta, ainda que de um modo um pouco diferente em *In Io.*, c. 14, l. 8 (1976); uma perspectiva com outros matizes encontra-se em *In Io.*, c. 13, l. 1 (1737); veja-se ainda c. 13, l. 1 (1737).

⁵⁸⁷ *Comp. Theol.* I, c. 227; na mesma obra, mais à frente, retornará ao tema com mais alguns pormenores: «Nós morremos porque estamos submetidos à morte por necessidade natural, ou porque se nos aplica alguma violência. Cristo, ao contrário, não morreu por necessidade, mas por poder e vontade» (c. 230).

⁵⁸⁸ *In Io.*, c. 10, l. 3 (1399); com outros matizes, veja-se c. 13, l. 1 (1738).

⁵⁸⁹ Cf. *In Io.*, c. 21, l. 2 (2599).

⁵⁹⁰ Cf. *In Io.*, c. 13, l. 1 (1738).

⁵⁹¹ Cf. *In Io.*, c. 5, l. 6 (812).

São Tomás colocava o amor como primeiro acto da vontade⁵⁹², também em Deus. Assim, a morte de Cristo como momento máximo da Sua acção, contém em si a expressão máxima do amor, que está em relação estreita com aquela afirmação de Jesus: «Desejei ardentemente comer esta Páscoa convosco» (Lc 22, 15). No *Compêndio de Teologia*, já referido, São Tomás afirma que a morte de Cristo também é exemplo das virtudes, a primeira das quais o amor:

Porque *ninguém tem maior amor do que aquele que dá a sua vida pelos amigos*, como se diz em *João* [15, 13]. E se demonstra que um ama mais, quanto maior e mais penoso é o que suporta por um amigo. O mais penoso dos males é a morte, que leva consigo a vida humana; logo não pode haver maior sinal de amor humano que expôr-se a morrer por um amigo⁵⁹³.

Em suma, o amor de Jesus no Mistério Pascal surge nesta força da entrega em vista do fim, que é a salvação dos homens. *Caridade* e *obediência* são termos essenciais para compreender a entrega de Cristo, não por necessidade. A consideração suficientemente aprofundada desta correlação pode trazer elementos importantes para uma aproximação soteriológica a partir de São Tomás⁵⁹⁴. Ora, se considerarmos as posições mais recentes sobre a teologia da redenção, veremos que em São Tomás estão já presentes temáticas que permanecem nos debates.

Contudo, «a teologia recente usou pouco a linguagem do mérito»⁵⁹⁵, mas, por outro lado, não deixou a linguagem do amor, e constituiu-se este como um tema incontornável para a teologia: «Existe a convicção fundamental de que “a salvação está ligada ao amor”»⁵⁹⁶.

O esforço de alguma teologia contemporânea está, de certo modo, em continuidade com as doutrinas tomistas, na medida que o discurso em torno do amor como tema essencial da obra redentora levou, a partir de uma leitura personalista, ao surgimento da alteridade realizadora da obra. Isto é, a fazer o homem conhecer um outro que o ama e que se oferece por ele⁵⁹⁷.

⁵⁹² Cf. *STh.*, I, q. 20, a. 1, co.

⁵⁹³ *Comp. Theol.* I, c. 227.

⁵⁹⁴ Há uma característica fundamental para compreendermos as afirmações do nosso autor sobre a Paixão e Morte de Cristo: «Em São Tomás não encontramos propriamente uma teoria da redenção, mas sim o esforço, através de várias aproximações, em tornar inteligível o modo como o Verbo de Deus opera a nossa salvação» (J. FARIAS, *Da incerteza à esperança*, 55).

⁵⁹⁵ A. DUCAY, *Examen de la soteriologia contemporánea*, in *Annales theologici* 25 (2011) 167; a razão para isso foi o abandono da consideração da obra redentora como obra da *humanidade*, nota essencial da soteriologia tomista, como já se referenciou.

⁵⁹⁶ A. DUCAY, *Examen de la soteriologia contemporánea*, 167; a citação remete para J. Ratzinger.

⁵⁹⁷ Cf. A. DUCAY, *Examen de la soteriologia contemporánea*, 168.

De certo modo, podemos ver São Tomás como o substrato que permite esta leitura da Paixão de Cristo, isto é, quando se coloca a correlação *amor e obediência* como o vector que conduz Jesus na Sua Paixão, encontramos o encontro profundo com a humanidade, que na morte de Jesus encontra um amor superabundante. Sendo a morte de Cristo exemplo do Seu amor para os Homens, estes são levados à conversão e à resposta de amor, de modo que «a salvação está, efectivamente, ligada ao amor»⁵⁹⁸, como justamente assinala a teologia contemporânea.

3.1.3. O Espírito Santo⁵⁹⁹

Antes de avançarmos por este tema, não será de mais assinalar a grande novidade que pode aportar a doutrina pneumatológica tomista contida no *Comentário*. Com efeito, assinala B. Marshall, há uma grande crítica a um «défice pneumatológico» na teologia ocidental, que, como prova a doutrina presente no *Comentário*, é uma afirmação francamente falsa⁶⁰⁰.

M. Sabathé estrutura a sua exposição sobre o Espírito Santo como Amor em dois passos essenciais, que definem, aliás, a novidade da sua investigação: o Espírito Santo na Trindade imanente e o Espírito Santo na economia⁶⁰¹. Por outras palavras, o que está em jogo é, num primeiro momento, o Espírito Santo como Amor trinitário, e, num segundo momento, o Espírito Santo enquanto dom de Deus para os homens. Para a nossa sistematização, obedecemos a estes dois pontos.

Quanto à Trindade imanente, como assinalámos em vários passos, o *Comentário* aporta para o debate muitas questões. Com efeito, São Tomás toma o texto bíblico para expôr e refutar heresias e outras interpretações sobre a Trindade em si. A sua exposição também visa a articulação da Trindade imanente e Trindade económica: é o mesmo Espírito que é amor do Pai e do Filho que é dado aos homens. São Tomás deixa claro que o amor é uma nota essencial da Trindade, sobretudo na distinção entre o amor entendido essencial-

⁵⁹⁸ A. DUCAY, *Examen de la soteriologia contemporánea*, 170.

⁵⁹⁹ Uma sistematização deste tema encontra-se em M. SABATHÉ, *La Trinité rédemptrice*, 524-536.

⁶⁰⁰ Cf. B. MARSHALL, *What does the Spirit have to do?*, 62.

⁶⁰¹ Esta polarização faz emergir de imediato a ideia do axioma trinitário, subajamente conhecido e cunhado por K. Rahner: «a Trindade imanente é a Trindade económica, e vice-versa». Este é um tema de fundo que motiva o estudo de M. Sabathé, pelo que será interessante ter em conta a problemática de fundo que acompanha este axioma: cf. M. SABATHÉ, *La Trinité rédemptrice*, 17-28; L. LADARIA, *A Trindade. Mistério de comunhão* (São Paulo: Edições Loyola 2009) 11-64; G. EMERY, *Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of Trinity*, 40-41.

mente (todas as pessoas da Trindade amam⁶⁰²) e nocionalmente (a procedência do próprio Espírito Santo⁶⁰³)⁶⁰⁴.

Ora, o Espírito é a unidade do Pai e do Filho⁶⁰⁵, pois «o Pai e o Filho amam-se mutuamente pelo Espírito Santo»⁶⁰⁶. Na *Suma de teologia*, São Tomás coloca com bastante clareza as dificuldades inerentes a esta afirmação:

A dificuldade está em que ao dizer: *o Pai ama o Filho pelo Espírito Santo* [*Pater diligit Filium Spiritu Sancto*], como o caso ablativo é usado para significar a relação de causalidade, parece que o Espírito Santo é o princípio de amor do Pai e do Filho, o que é totalmente impossível⁶⁰⁷.

Após a consideração das várias respostas que foram dadas a esta dificuldade, o nosso autor procura deixar claro o que se entende por amor em Deus de modo que, se por um lado, recolhe alguns elementos que também estão presentes no *Comentário*, aqui oferece-lhes uma forma mais sistemática:

Deve-se dizer que, como amar tem em Deus dois sentidos, um essencial, outro nocional, se se toma em sentido essencial, quer dizer: o Pai e o Filho amam-se, não pelo Espírito Santo, mas por sua essência [...]. Se, ao contrário, toma-se em sentido nocional, amar nada mais é do que *espirar o amor*, como *dizer é produzir um verbo e florescer* produzir flores. Por conseguinte, do mesmo modo que se diz está florida de flores, também se diz que o Pai diz por seu Verbo, ou por seu Filho, a si mesmo e a criatura. E ainda: o Pai e o Filho, pelo Espírito Santo, ou pelo Amor que procede, se amam a si mesmo e a nós⁶⁰⁸.

Todas estas considerações sobre o Espírito Santo considerado como amor ficam muito longe de qualquer concepção passiva de Deus. O amor em Deus é característico da vida divina, pelo que, como afirmou E. Bueno de la Fuente, o substantivo *amor* deve ser substituído pelo infinitivo *amar*, o que, segundo o mesmo autor, está em perfeita consonância com as doutrinas tomistas⁶⁰⁹. Com efeito, corre-se muitas vezes o risco de pensarmos Deus de um modo antropomórfico, isto é, reduzindo-O àquilo que é a nossa experiência habitual enquanto pessoas. Pensar em Deus como *Acto puro* e as processões como *Operatio vitae* colocam a reflexão longe desse perigo de reduzirmos Deus e oferece um enquadramento muito mais extenso para pensar e dizer a Trindade, o que é um reassumir de elemen-

⁶⁰² Cf. *In Io.*, c. 5, l. 3 (753).

⁶⁰³ Cf. *In Io.*, c. 5, l. 3 (753).

⁶⁰⁴ Esta distinção está ainda presente em *STh.*, I, q. 37, a. 1, co.

⁶⁰⁵ «Uma unidade de amor no Pai e no Filho, que é a unidade do Espírito» (*In Io.*, c. 17, l. 3 [2214]).

⁶⁰⁶ *In Io.*, c. 17, l. 3 (2214); este é o conteúdo de um artigo da *Suma de teologia* (cf. *STh.*, I, q. 37, a. 2 [O Pai e o Filho amam-se pelo Espírito Santo?]).

⁶⁰⁷ *STh.*, I, q. 37, a. 2, co.

⁶⁰⁸ *STh.*, I, q. 37, a. 2, co.

⁶⁰⁹ E. BUENO DE LA FUENTE, *El Espíritu, Alegría de Dios. Sobre la identidad hipostática de la Tercera Persona*, in *Estudios trinitarios* 45 (2011) 415.

tos que estavam já presentes na reflexão de São Tomás, ainda que latentes, e que são retomados na teologia actual⁶¹⁰.

Um outro aspecto importante que decorre da exposição trinitária de São Tomás é a distinção do Filho e do Espírito Santo⁶¹¹. O Filho também é amado, mas Ele não é gerado por ser amado – isso pertence ao Espírito Santo. Mas o amor que Deus tem por Ele é sinal da semelhança que é causa do amor, pois o Filho é a perfeita imagem do Pai⁶¹². Esta mesma problemática está presente quando, em *Jo* 14, 16, se diz que Deus enviará «outro» consolador, pois se há «outro», isso poderia determinar uma diferença de naturezas, como se assinalou. Ora, o Filho, conclui São Tomás, é Consolador em dois sentidos: um é pelo ensino e outro é pelo dom do Espírito⁶¹³.

Quanto à Trindade económica, o Espírito Santo surge em vários aspectos. Por um lado, enquanto o que dá a graça aos homens, como água-viva que corre da fonte, como no episódio da Samaritana⁶¹⁴. Mas é também o Espírito Santo garante da unidade dos cristãos, e por sua vez, a garantia da constituição da própria Igreja⁶¹⁵. Há uma expressão unitiva do amor, que é realizada pelo Espírito Santo e pela graça divina⁶¹⁶. Este aspecto unitivo é importantíssimo, e descreve em boa medida os elementos para uma teologia da graça em São Tomás: há um círculo centrado em Deus que descreve o dom da graça: ela é dada àqueles que já a receberam e na qual ela já dá fruto, e por isso recebem-na mais. Contudo, ela está já presente para que possa surgir uma maior intensidade.

Nada se faz, para São Tomás, sem a graça, sem o amor de Deus. Ele precede sempre qualquer acção humana. Não a esmaga ou anula. Porém, em Jesus a união a Deus é perfeita. Em nós, porque «o amor de nenhuma criatura pode amar infinitamente»⁶¹⁷, é imperfeita.

O absoluto primado do amor de Deus em relação ao amor do homem, como já várias vezes assinalámos, está também presente na abordagem do Espírito Santo. Com efeito, é o Espírito Santo, como amor, que possibilita por sua vez o amor e a obediência humanos, de modo que São Tomás como que vê o Espírito Santo como a grande presença que

⁶¹⁰ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *El Espíritu, Alegría de Dios*, 415-416.

⁶¹¹ A argumentação ocorre duas vezes: uma em *In Io.*, c. 5, l. 3 (753) e outra em c. 14, l. 4 (1912).

⁶¹² Cf. *In Io.*, c. 5, l. 3 (753).

⁶¹³ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 4 (1912), sobre o Espírito como Consolador, veja-se M. SABATHÉ, *La Trinité rédemptrice*, 533-536.

⁶¹⁴ Cf. *In Io.*, c. 4, l. 2 (577), mas também no episódio das Bodas de Caná (cf. *In Io.*, c. 2, l. 1 (347)).

⁶¹⁵ Cf. *In Io.*, c. 1, l. 14 (272); c. 7, l. 5 (1094).

⁶¹⁶ Cf. *In Io.*, c. 1, l. 8 (188-189).

⁶¹⁷ *In Io.*, c. 1, l. 8 (188).

acompanha os crentes, mesmo quando eles não sabiam, pois é o Espírito, como amor, que prepara o homem para avançar cada vez mais no amor e na obediência⁶¹⁸.

Se «o Espírito Santo é a causa do nosso amor a Deus», então uma das expressões eloquentes da acção do Espírito na economia é a filiação divina, que tem a sua raiz na filiação de Cristo⁶¹⁹. Deste aspecto, surge uma acção clara do Espírito Santo na economia: Ele acompanha os crentes e fá-los crescer e caminhar no amor e na obediência. Não será de mais recordar aqui a analogia da amizade: na mesma origem, os homens reconhecem-se filhos do mesmo Pai, Deus⁶²⁰. Se como já assinalámos, é Ele que constitui a Igreja, é também Ele que acompanha pessoalmente cada fiel.

Mas há um outro aspecto importante quando se considera o Espírito Santo na sua acção para fora da Trindade: a remissão dos pecados. Afirmar São Tomás: «é apenas por amor que os pecados são perdoados»⁶²¹. Assim, o Espírito Santo é dado aos Apóstolos para cumprirem a missão da reconciliação. Esta caridade tem a sua fonte em Deus e é o próprio Espírito. Aliás, é ligado ao Espírito Santo que surge a missão do dom da caridade⁶²². O Espírito Santo une-nos a Deus Pai e ao Filho⁶²³, de modo que assim se volta a encontrar a função imanente com a função económica. Quando o Espírito é feito dom, possibilita o perdão dos pecados, a união a Deus, e portanto reconduz o homem a Deus, a participar da vida divina, que é o fim do homem. Encontramos como que um círculo que se fecha entre a Trindade que se revela e sai de Si pelo Espírito, para reconduzir a Si o género humano⁶²⁴.

Uma expressão desta união às outras pessoas da Trindade, está presente na teologia sacramental eucarística exposta no *Comentário*: quem está unido na fé e no amor a Cristo é transformado quando come a Sua carne e bebe o Seu sangue⁶²⁵, e a permanência de Deus no homem «é o que o Espírito Santo faz»⁶²⁶.

Se é de longa tradição a associação entre o amor e o Espírito Santo⁶²⁷, ele permanece em «misteriosa anonimidade» e «a via de acesso só pode ser indirecta, ou seja, através

⁶¹⁸ Cf. *In Io.*, c. 14, l. 4 (1909); na relação com o Filho, veja-se *In Io.*, c. 15, l. 2 (2004).

⁶¹⁹ Cf. *In Io.*, c. 8, l. 5 (1236); M. SABATHÉ, *La Trinité rédemptrice*, 528.

⁶²⁰ Cf. M. SABATHÉ, *La Trinité rédemptrice*, 528.

⁶²¹ *In Io.*, c. 20, l. 4 (2541).

⁶²² Cf. *STh.*, I, q. 38, a. 2 ; M. SABATHÉ, *La Trinité rédemptrice*, 527.

⁶²³ Cf. *In Io.*, c. 17, l. 6 (2270).

⁶²⁴ Cf. M. SABATHÉ, *La Trinité rédemptrice*, 527.

⁶²⁵ Cf. *In Io.*, c. 6, l. 7 (972).

⁶²⁶ *In Io.*, c. 6, l. 7 (976); esta acção do Espírito na Eucaristia tem também importância para a compreensão da própria encarnação (cf. *In Io.*, c. 6, l. 8 [993]).

⁶²⁷ Cf. J. FARIAS, *O Espírito e a História. O pneuma divino no recente debate sobre as pessoas da Trindade* (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana 1989) 235-236.

da sua acção na criação e na história»⁶²⁸. É justamente neste quadro que se pode notar como o *Comentário* se torna complementar à leitura da *Suma de teologia*, na medida em que, no primeiro, São Tomás sublinha bastante as acções do Espírito no mundo, na história e nos crentes, o que não acontece tão profusamente na segunda.

Neste sentido, estamos no encontro entre Trindade imanente e Trindade económica, tema tão caro à teologia actual. Mas quando falamos deste axioma fundamental, temos de ter em conta antes de mais que ele pretende conduzir ao debate sobre a Trindade, de onde surgem algumas dificuldades⁶²⁹. Uma delas é o entendimento sobre as relações intra-trinitárias, que na tradição teológica culminou no debate sobre o *Filioque*⁶³⁰.

São Tomás explica as relações trinitárias a partir da noção de amor, na distinção entre o *amar essencialmente* e o *amar nocionalmente*. Para São Tomás surge como um modo de distinguir entre a essência da Trindade que é *amor*, e a processão do Espírito Santo. É desta distinção que emerge a possibilidade de se entender o modo como Deus é amor, isto é, na correlação entre amor e dom⁶³¹.

A essência da Trindade é amor, e as Três Pessoas amam-se mutuamente; mas o Espírito Santo surge como a possibilidade de comunicação, como possibilidade de exteriorização da Trindade⁶³². O grande risco que corre um discurso indeterminado sobre o *amor* é a redundância numa indefinição. Ou, no pior dos casos, num panteísmo, em que o amor não surge numa relação de alteridade⁶³³. A doutrina tomista deixa sempre claro que o amor que se comunica – nas suas várias expressões: quer na amizade, quer no Mistério Pascal, quer, como estamos a ver, no Espírito Santo – expressa sempre uma ordem de alteridade: o amigo é um com o amigo; o Filho por amor morre para a salvação dos homens; o Espírito enquanto amor intra-trinitário é a possibilidade de Deus amar para fora de Si.

⁶²⁸ J. FARIAS, *O Espírito e a História*, 236-237.

⁶²⁹ Cf. L. LADARIA, *A Trindade*, 64.

⁶³⁰ Cf. L. LADARIA, *A Trindade*, 198-199.

⁶³¹ Cf. J. FARIAS, *O Espírito e a História*, 236-240.

⁶³² «O Pai e o Filho, pelo Espírito Santo, ou pelo Amor que procede, se amam a se mesmos e a nós» (*STh.*, I, q. 37, a. 2, co); «No Espírito Santo, o Amor de Deus remete para além de si mesmo, n'Ele tem Deus a possibilidade de se exteriorizar. Por isso, o Espírito Santo é tanto a intimidade mais insondável de Deus, como também a super-abundância pura, o transbordar da sua graça e do seu amor» (J. FARIAS, *O Espírito e a História*, 238).

⁶³³ «Nem tudo se pode reduzir a um conceito vago de *amor*, [que] talvez é dos conceitos mais indefiníveis, quer filosófica quer teologicamente, uma vez que a relação pessoal implica sempre uma proximidade e uma distância» (J. FARIAS, *O Espírito e a História*, 401 [nota 25]).

3.2. O Comentário e a Suma de teologia: influência e continuidade

A questão da influência da exegese bíblica na teologia especulativa de São Tomás⁶³⁴ é um tema importante que, por sua vez, deve agora ser abordado de forma a deixar claros alguns aspectos. No *Comentário* encontram-se muitos passos paralelos com a *Suma de teologia*⁶³⁵. Outras vezes, encontram-se temas expostos mais longamente ou até em que se levantam outras hipóteses e resoluções de problemas.

Por outro lado, o próprio ritmo com que os temas são tratados, demonstra o estilo diferente que há entre um comentário bíblico medieval e uma síntese doutrinal madura e profunda. Se neste aspecto encontramos a grande diferença que há entre dois tipos de escritos (tema, aliás, já tratado no I capítulo), não pode ser verdade que daí se infira uma diferença substancial de temas.

Não há, utilizando a terminologia de M. Dauphinais e M. Levering, uma justaposição entre exegese bíblica e teologia especulativa. Estes autores partem do próprio *Evangelho de São João* para daí retirarem conclusões para o modo de fazer teologia de São Tomás:

Partindo da ideia de que não era possível São João escrever o que escreveu sem a luz da fé da Igreja e sem a preocupação pelas questões especulativas, o comentário de São Tomás aconselha um movimento similar no pensamento do intérprete bíblico: o pensamento especulativo sobre as realidades divinas emerge da própria exegese bíblica. O movimento circular da exegese bíblica para a teologia especulativa e vice-versa deve ser contínuo pela saúde de ambas, exegese e teologia⁶³⁶.

Posto isto, que podemos dizer sobre a influência e continuidade entre as doutrinas sobre o amor divino presentes no *Comentário* e a doutrina exposta na *Suma de teologia*? É

⁶³⁴ Esta questão é colocada por G. Emery no início do seu estudo sobre a doutrina trinitária presente no *Comentário* (cf. G. EMERY, *Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of the Trinity in St. Thomas Aquinas's Commentary on St. John*, 23). Este mesmo autor oferece um longo quadro comparativo das passagens da *STh.*, cujos temas são igualmente tratados no *In Io.* (cf. EMERY, G., *Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of the Trinity in St. Thomas Aquinas's Commentary on St. John*, 25); ainda que em outro tema e com base em outros escritos, pode ver-se o seguinte estudo sobre esta influência: A. PARETSKY, *The influence of Thomas the Exegete on Thomas the Theologian: The tract on Law (Ia-IIae, qq. 98-108) as a Test Case*, in *Angelicum* 71 (1994) 549-577.

⁶³⁵ A edição da tradução inglesa do *Comentário* da The Catholic University of America Press junta em pé de página os muitos passos paralelos com a *Suma de teologia* (cf. THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of John*, 3 vol. [Washington D. C.: The Catholic University of America Press 2010]).

⁶³⁶ M. DAUPHINAIS – M. LEVERING, *Introduction*, xiii; a obra dirigida por estes dois autores constitui-se por si também num esforço por articular as duas obras, na medida em que articula-se com a estrutura da *Suma*, isto é, os temas presentes no *Comentário* são apresentados com a ordem da *Suma*, a qual se constitui assim como a matriz de leitura da doutrina do comentário joanino (cf. M. DAUPHINAIS – M. LEVERING, *Introduction*, xiv).

importante começarmos com uma informação cronológica: Em larga escala, a *Suma* é anterior ao *Comentário*, pois, conforme a datação já referida, as lições sobre o *Evangelho segundo São João* coincidem com o início da redacção da III parte da *Suma*, sobre Cristo e os Sacramentos⁶³⁷. Deste facto podemos concluir que temas como a amizade e a teologia trinitária já estavam longamente desenvolvidos e amadurecidos. A exposição sobre os mistérios da vida de Cristo é contemporânea às lições que conduziram ao *Comentário*, e por isso em grande parte se encontram. Isto mesmo já referimos, a propósito do ponto 3.1.2., sobre o amor de Jesus no Mistério Pascal.

São Tomás coincide em ambos os escritos quando fala da questão da necessidade da morte de Cristo e em larga escala desenvolve o tema de forma bastante aproximada. A grande diferença reside sobretudo no estilo e método: na *Suma de teologia*, a partir de questões estaticamente colocadas; no *Comentário* ao ritmo que surgem as passagens, que acrescentam dados para a consideração.

Quanto à amizade, podemos afirmar que há dois temas substancialmente desenvolvidos na *Suma de teologia* para a compreensão do que é o amor: por um lado a tentativa de definir o que é a amizade⁶³⁸, por outro lado a análise dos vários elementos que constituem a amizade, principalmente a comunicação⁶³⁹. Se tomarmos estes dois temas como matriz para aferir a continuidade e a influência, notamos desde logo que se podemos assumir uma continuidade temática, há uma diferença fundamental: São Tomás no *Comentário* não trata a amizade sistematicamente como trata na *Suma*. Os elementos estão dispersos e repetem-se com facilidade. Por outro lado, ainda que fale da amizade de forma genérica, ela é especialmente tratada em relação a Jesus e à sua relação com os Discípulos, para daí se retirarem as informações que sustentam a própria revelação, muito especialmente no que diz respeito a São João e à autoridade do seu Evangelho⁶⁴⁰.

No que concerne ao Espírito Santo, encontramos um tratamento bastante semelhante quer na *Suma de teologia* quer no *Comentário*, com as diferenças já indicadas anteriormente, no que se refere ao estilo de apresentação⁶⁴¹. Mas decorrente do estilo de exegese, que desenvolve os temas à medida que eles surgem no texto bíblico, há um elemento que caracteriza a doutrina do *Comentário*, que não está tão presente na *Suma*: desenvolve mais diver-

⁶³⁷ Cf. M. DAUPHINAIS – M. LEVERING, *Introduction*, xxiv.

⁶³⁸ Cf. *STh.*, II-II, q. 23, a. 1.

⁶³⁹ Cf. *STh.*, II-II, q. 23, a. 1 e 5; q. 24, a. 2; q. 25, a. 3, 10 e 12; q. 26, a. 2-3, 7 e 8.

⁶⁴⁰ Cf. *In Io.*, pról. ao Evangelho (11); c. 13, l. 4 (1803-1804); c. 21, l. 6 (2653).

⁶⁴¹ Cf. G. EMERY, *Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of Trinity*, 27.

tos temas da acção do Espírito Santo no mundo, como se notou nomeadamente quanto à acção da graça e à unidade da Igreja, entre tantas outras acções⁶⁴².

Em suma, podemos notar que há uma profunda continuidade entre um texto e outro. As temáticas são essencialmente as mesmas e não há uma mudança radical no pensamento de São Tomás. A diferença processa-se sobretudo derivada da natureza dos textos.

Se o texto sintético e «bem arrumado» da *Suma de teologia* é útil e prático, o surgimento de temas e matizes ao ritmo do texto bíblico testemunha de forma clara aquele duplo movimento já acenado, entre a teologia especulativa e a exegese bíblica, em que ambas decorrem da fé da Igreja, da qual está dependente o teólogo, que tanto pode ser especulativo como exegeta.

⁶⁴² Cf. G. EMERY, *Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of Trinity*, 38-40.

CONCLUSÃO

Tentar compreender a relação entre fé e amor pode ser um esforço que resulta pouco claro nas suas motivações e objectivos. Com efeito, mesmo na experiência humana e eclesial, vive-se tantas vezes um desajuste entre uma dimensão prática da fé (que normalmente se chama «acção caritativa ou social»), e uma dimensão abstracta da fé (a qual geralmente se designa por «teologia» ou «catequese»). Esta justaposição de duas dimensões centrais da existência cristã é francamente insuficiente.

Um autor assinala que esta afirmação, tomada de São João (*1Jo* 4, 16), constitui-se, especialmente a partir da leitura da carta encíclica *Lumen Fidei*⁶⁴³, num «esforço para perceber o que é a fé, mais atento aos modos concretos de se ser crente do que à procura de definições mais ou menos abstractas do que isso seja»⁶⁴⁴. No mesmo estudo, afirma ainda: «afirmar que “acreditamos no amor” implica redefinir o objecto da nossa fé, porque implica redescobrir quem é Aquele a quem o crente cristão confia o seu viver»⁶⁴⁵. É neste sentido que se enquadra o nosso estudo: investigar o amor de Deus a partir de um autor clássico como fundamento a partir do qual se compreende a fé que se vive. Não pode ser outra a nossa convicção no final deste longo percurso que empreendemos por meio das obras de São Tomás.

Com efeito, se no I capítulo realizámos uma passagem pelos vários temas da exegese bíblica medieval e pelas obras de São Tomás no seu conjunto, especialmente os comentários à Sagrada Escritura, assim como abordámos a questão sobre o que é a interpretação bíblica para o Santo de Aquino, no II capítulo investigámos o *Comentário* na medida em que em vários passos São Tomás aborda a caridade divina e o amor como aspecto importante, se não mesmo fundamental, para a compreensão da sua doutrina. Como dissemos, geralmente denuncia-se um desajuste entre a fé acreditada e a fé vivida. O pensamento de São Tomás, tal como ele emergiu no nosso estudo, revela que antes de mais encontramos

⁶⁴³ Cf. FRANCISCUS, *Litterae Encyclicae Lumen Fidei*, in *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013) 555-596.

⁶⁴⁴ A. PALMA, *Acreditar no amor*, 29.

⁶⁴⁵ A. PALMA, *Acreditar no amor*, 30.

em Jesus Cristo o encontro e o modelo da vivência da fé vivida e da fé acreditada. Não há uma abstracção ou um intelectualismo; há sim um encontro que não pode acontecer de outro modo senão na abertura ao outro, num amor superabundante de Cristo, que se auto-comunica aos amigos, que obtém a salvação e que em Deus-Trindade tem a sua manifestação e expressão no dom do Espírito Santo que acompanha a Igreja e cada crente. São Tomás pode ser por isso um bom guia no combate contra qualquer desajuste neste sentido. Mais do que compreender bem o que é a amizade e o que é o amor, no *Comentário* São Tomás vê essa amizade e esse amor expressos e concretizados em Jesus e na Igreja.

Finalmente, no III capítulo, em que procurámos estabelecer um esboço da sistemática sobre o amor divino, emergiram vários aspectos importantes do pensamento de São Tomás. O primeiro deles foi a complementaridade das várias obras, sobretudo do *Comentário* e da *Suma de teologia*. Não temos só um quadro sinóptico das temáticas. Elas cruzam-se e complementam-se com ambas as obras. Por isso, encontrámos no *Suma* um enquadramento e sistematização ao serviço de um estilo mais livre e menos sistemático presente no *Comentário*. Por outro lado, sobretudo no contacto com alguns debates na teologia contemporânea, demos conta de que em São Tomás estão já presentes questões e problemas que permanecem hoje na ordem do dia da reflexão teológica. Em São Tomás não se encontram soluções para todos os problemas, mas novos olhares sobre o seu pensamento, e sobretudo a referência a obras tantas vezes esquecidas ou menos consideradas, pode trazer aproximações novas a temáticas antigas, ou ainda fazer emergir novos aspectos que muitas vezes não são tidos em conta. Encontrámos isso na doutrina sobre o Espírito Santo, sobretudo na mútua iluminação entre uma perspectiva sobre a Trindade imanente e a Trindade económica. Mas também na doutrina sobre o amor de Jesus no Mistério pascal onde, se a teologia actual não fala tanto de mérito, não deixa contudo de falar de amor, um dos pólos importantíssimos para a compreensão da soteriologia tomista. Por outro lado ainda, na sua doutrina sobre a amizade tematizam-se aspectos que possibilitam um maior enquadramento quer daquela enquanto relação humana, quer enquanto relação com Deus, de modo que se pode ver no horizonte da experiência humana a amizade com Deus, a bem-aventurança, que é aquilo que permite ao ser humano estar em comunhão com Deus, e portanto ser esse aspecto o factor que estabelece a semelhança com Deus.

Na Introdução assinalámos que em larga escala a nossa investigação é fruto e responde a provocações surgidas ao longo dos estudos teológicos, com a noção presente de que por vezes se poderia mesmo como que estabelecer uma auto-biografia na nossa investi-

gação. Chegados ao fim deste longo percurso, podemos olhar ora para o passado – as motivações que nos conduziram a esta investigação e reflexão – e podemos olhar para o futuro – isto é, para aquilo que fica por estudar, aprofundar e realizar. Dirigir o olhar para as inquietações que provocaram o desejo de fazer esta dissertação, faz-nos rememorar a questão sobre o aparente problema de falar de Deus-amor num mundo onde este termo está tão gasto. Devemos colocar sem problemas a questão: faz sentido hoje continuar a falar de Deus-amor, sabendo os riscos que comporta tal linguagem? A nossa resposta não pode deixar de ser afirmativa. A substituição do termo «amor» por outro qualquer pode significar uma perda ainda maior.

Por outro lado, o facto de ser um termo usado até à exaustão pode suscitar nos ouvintes uma pré-disposição para a referida temática. Assim, deve-se reconduzir o discurso a uma compreensão mais aprofundada, enquadrada e real do que é o amor. Parece-nos que São Tomás, neste campo, oferece um horizonte linguístico e teórico suficiente para ser ponto de partida. A centralidade cristológica parece-nos ser a chave principal para a compreensão do amor em Deus. Por outro lado, a convicção da radical diferença entre o nosso amor e o amor de Deus é o ponto de partida para a compreensão, sem deixar de admitir alguma semelhança para a possibilitação de um discurso/anúncio. Deus ama diferentemente de nós, em razão da Sua natureza divina. O Seu amor é maior, não porque não seja um acto da vontade, mas porque, sendo acto da vontade, ele gera a bondade das coisas, a Sua providência acompanha todo o criado, e por isso, quando conhecemos o amor de Deus manifestado em Jesus Cristo, na ordem da redenção, vemos de que modo o nosso amor está chamado à conversão. É um amor de intimidade que comunica e se comunica. Por outro lado, o amor de Deus não surge como auto-suficiente, nem como em-si-mesmo. É um amor que na sua expressão histórico-salvífica surge na abertura ao outro, ao transcendente. É no Espírito Santo que o amor de Deus surge na sua transcendência, na sua radical identidade de dom. Temos assim quatro pontos essenciais para a compreensão do amor de Deus: em primeiro lugar, o Seu amor é diferente do nosso; em segundo lugar, é um amor que se comunica; em terceiro lugar, comunicando-se, encontra a sua radical e mais perfeita expressão na dádiva da vida, na morte de Jesus; por fim, em quarto lugar, é um amor sempre aberto ao outro, que na sua comunicação se dá a si mesmo e surge assim como dom absoluto, no dom do Espírito.

Podemos agora, levantar o olhar para o horizonte. Vemos que o caminho percorrido até aqui abre novas perspectivas. Com efeito, a aproximação que fizemos à doutrina tomista

é, antes de tudo, bastante parcelar. Quando nos referimos no I capítulo à riqueza da exegese bíblica de São Tomás, tínhamos presente que aqui iríamos apenas abordar *uma* dessas obras, ainda que seja das mais louvadas e apreciadas. Deste modo, antes de mais, em perspectiva de futuro, na linha da mais recente investigação dos estudos tomistas, vemos o interesse de aprofundar o chamado «São Tomás exegeta», que não se justapõe ou contradiz o «São Tomás teólogo», antes, como assinalámos a certo passo, são um e mesmo «São Tomás». Será uma das linhas de futuro dos estudos tomistas a investigação dos comentários bíblicos. Pretende a nossa investigação ser uma porta que se abre para a prossecução desse objectivo e dessa riqueza da teologia medieval.

Por outro lado, também nos referimos, principalmente no III capítulo, aos actuais debates teológicos sobre as diversas temáticas abordadas. Seria uma perspectiva de futuro visitar as temáticas, explaná-las mais e dar-lhes um enquadramento maior. Ficou a faltar à nossa dissertação um estudo das próprias fontes de São Tomás. Este seria um aspecto a reconsiderar. Ler São Tomás à luz das suas fontes permite um melhor enquadramento e, muitas vezes, quer perceber como ele é herdeiro de uma longa reflexão teológica, quer ver como ele é inovador não só nas sínteses mas também nas próprias intuições que desenvolve. Fazer este estudo permitiria estabelecer uma linha de reflexão na história da teologia e acompanhá-la até aos nossos dias. Como compreender a doutrina da amizade em São Tomás sem compreender Aristóteles? E, por sua vez, como não entender esse mesmo tema ao longo da modernidade à luz de São Tomás para chegar às questões que são hoje colocadas, quando, aliás, se fazem propostas de teologias da amizade? O que afirmamos aqui pretende sobretudo demonstrar como em São Tomás se condensam debates antigos, ao mesmo tempo que abre portas que chegam aos nossos dias e que, por isso, estão sempre necessitados de novos esforços teológicos de aproximação, clarificação e avanço.

Uma outra perspectiva que decorre da nossa investigação encontra-se na riqueza que o *Comentário* continua a ser. O tema da caridade divina não o esgota, nem de perto nem de longe. Nele encontramos vários temas que podem ser abordados e mereciam ser investigados. Desde logo a ontologia tomista e a teologia filosófica, mas também a questão da verdade, a moral e tantos outros temas que se podem encontrar nas páginas do *Comentário*. É uma riqueza que merece ser redescoberta e trazida para a luz. Como seria bom a realização de uma tradução para português, assim como a edição crítica do mesmo texto. Por tudo isto se vê como são muitas as portas que se abrem e o horizonte de possibilidades é imenso. Com a nossa dissertação nada mais pretendemos oferecer senão uma singela aproximação a

uma temática que nos parece central, mas que de modo algum esgota ou pretende esgotar a imensa riqueza do *Comentário*.

Finalmente, assinalamos os limites da nossa investigação. Desde logo alguns já foram apontados: a falta de uma edição crítica dificulta o acesso a um texto seguro do *Comentário*. Por outro lado constitui um limite a impossibilidade de acesso a uma bibliografia germânica e outros idiomas. São aspectos trazidos ao debate aos quais não tivemos acesso por desconhecimento daqueles campos culturais. Um outro limite da nossa investigação decorre daquilo que em certo sentido já foi dito anteriormente, isto é, uma leitura da doutrina tomista à luz daqueles que se constituem como as suas fontes. Uma tal análise permitiria um maior enquadramento e uma compreensão maior das temáticas e das problemáticas a que São Tomás responde. Por fim, a propósito do III capítulo, foi um limite o recurso, intencionado, quase exclusivo à *Suma de teologia*. Outras obras possibilitariam uma compreensão não só sincrónica das temáticas, mas também diacrónica, ou seja, como evoluiu o pensamento do nosso autor ao longo dos anos.

Com esta dissertação pretendemos encetar um percurso que possibilite à teologia revisitar um dos autores clássicos da sua história. Recorrer a estes autores não pode ser um simples arqueologismo, mas deve ser fazer emergir pessoas que na sua investigação e na sua vida cristã se descobriram profundamente amadas por Deus e que canalizaram para as suas obras muito daquilo que eram as suas vivências. Tomás de Aquino não é excepção. No início do nosso estudo, aludimos ao facto de um autor dizer que São Tomás era o «teólogo do amor». Esta pode ser uma chave para o compreender melhor. Mas pode ser também um projecto de vida para os teólogos do nosso tempo. Aurindo os tesouros da Sagrada Escritura, na interpretação viva da Igreja, alimentados por uma vida de profunda oração e comunhão com Deus, os teólogos de hoje podem encontrar em São Tomás um exemplo de investigador das ciências sagradas. Mais que uma investigação técnica, é uma investigação que conduz à amizade com o próprio Deus. O teólogo sente-se profundamente implicado com aquilo que estuda e com aquilo que diz. É a sua vida que está implicada. Como notámos algumas vezes, São Tomás vê neste Evangelho a obra de um contemplativo. Portanto, terminamos a nossa dissertação com o reconhecimento de que, mesmo sendo de um contemplativo, as palavras humanas nunca poderão dizer tudo sobre Deus. O *Comentário* foi escrito poucos anos antes da morte de São Tomás, e ficou para sempre conhecida a sua atitude

silenciosa – segundo alguns até radical de pretender queimar tudo o que foi escrito⁶⁴⁶ - e no final desta obra acena-se já aquela consciência profunda adquirida por São Tomás dos limites do conhecimento humano, comentando *Jo* 21, 25:

Escrever sobre todos e cada um dos feitos e palavras de Cristo é revelar o poder de todas as palavras e feitos. Ora, as palavras e os feitos de Cristo também o são de Deus. Se alguém tentar escrever e narrar sobre a natureza de todos, não o poderá fazer; com efeito, o mundo inteiro não o poderá fazer. Isto porque um número infinito de palavras humanas não podem igualar uma palavra de Deus. Desde o início da Igreja, escreveu-se sobre Cristo; mas não o suficiente. Assim, ainda que o mundo durasse cem mil anos e se escrevessem muitos livros sobre Cristo, as Suas palavras e feitos não seriam totalmente revelados⁶⁴⁷.

⁶⁴⁶ Sobre a interpretação deste momento da vida de São Tomás, veja-se J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 313.

⁶⁴⁷ *In Io.*, c. 21, l. 6 (2660).

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

1.1. Obras de São Tomás⁶⁴⁸

THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones Quodlibetales*, in *Opera Omnia*, XXV (Roma/Paris: Commissio Leonina/Éditions du Cerf 1996).

THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of John*, 2 vol. (Wyoming: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine 2013).

THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of John*, 3 vol. (Washington D. C.: The Catholic University of America Press 2010).

THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Letters of Saint Paul to Romans* (Wyoming: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine 2012).

THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Letters of Saint Paul to the Galatians and Ephesians* (Wyoming: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine 2012).

TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, 3 vol. (Pamplona: EUNSA 2002-2013).

TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, 2 vol. (Porto Alegre: Editora Vozes 1990-1996).

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, 9 vol. (São Paulo: Edições Loyola 2001-2009).

TOMMASO D'AQUINO, *I Sermoni e le due lezioni inaugurali* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano 2003).

⁶⁴⁸ Um catálogo com todas as obras conhecidas de São Tomás, com breve introdução e fontes, encontra-se em: G. EMERY, *Breve catálogo de las obras de Santo Tomás*, in J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Pamplona: EUNSA 2002) 355-385; para algumas traduções das obras de São Tomás veja-se: I. ZORROZA, *Traducciones al castellano de obras de Santo Tomás*, in J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Pamplona: EUNSA 2002) 431-439.

1.2. Fontes de São Tomás

HIERONYMUS, *In Osee*, in CCSL 76, 1-158.

DIONYSIUS AREOPAGITA (Pseudo), *De ecclesiastica hierarchia*, in PG 3, 369-584.

AUGUSTINUS, *Ep.* 93, in PL 33, 321-347.

AUGUSTINUS, *De Doctrina Christiana*, in CCSL 32, 1-167.

AUGUSTINUS, *Confessiones*, in CCSL 27.

AUGUSTINUS, *De Trinitate libri XV*, in CCSL 50-50A.

AUGUSTINUS, *Tractatus in evangelium Ioannis*, in CCSL 36.

GREGORIUS MAGNUS, *XL homilia in Evangelia*, in CCSL 141.

ORIGENES, *Commentaria in Evangelium Ioannis*, in PG 14, 13-830.

GREGORIUS MAGNUS, *Librorum moralium*, in CCSL 143-143B.

HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*, in CCSL 62-62A.

AMBROSIUS, *Commentaria in epistolam ad Corinthios primam*, in PL 17, cols. 183-276.

1.3. Outras fontes

ANSELMUS LAUDUNENSIS, *Enarrationes in Matthaeum*, in PL 162, 1227-1500.

BEDA VENERABILIS, *De schematibus et tropis*, in CCSL 123/A, 142-171.

BEDA VENERABILIS, *In Lucam evangelium expositio*, in CCSL 120, 5-425.

Glosa Ordinária, in PL 113-114.

HUGO DE S. VICTORE, *De sacramentis Christianae fidei*, in PL 176, 173-618.

HUGO DE S. VICTORE, *De Scripturis et scriptoribus sacris*, in PL 175, 9-28.

HUGO DE S. VICTORE, *Eruditionis didascalicae libri VII*, in PL 176, 741-838.

HUGO DE S. VICTORE, *In Salomonis Ecclesiasten*, in PL 175, 113-256.

PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum*, in PL 205, 23-554.

PETRUS LOMBARDUS, *Collectanea in omnes S. Pauli Apostoli Epistolas*, in PL 191, 1297-1696; 192, 9-520

RABANUS MAURUS, *De clericorum institutione*, in PL 107, 293-420.

2. Bibliografia Auxiliar⁶⁴⁹

ASHLEY, B., *The Extent of Jesus's Human Knowledge according to the Fourth Gospel*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 241-253.

BAGLOW, C., *Selected Bibliography. St. Thomas Aquinas and the Bible*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 351-362.

BATTAILON, L.-J., *Saint Thomas et les Pères. De la Catena à la Tertia Pars*, in OLIVEIRA, C. J. P. (Ed.), *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques herméneutiques et doctrinales. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell O. P. à l'occasion de son 65^e anniversaire* (Fribourg: Éditions Universitaires de Fribourg 1993) 15-36.

_____, *La diffusione manoscritta e stampata dei commenti biblici di San Tommaso d'Aquino*, in *Angelicum* 71 (1994) 579-590.

BAUERSCHMIDT, F., «*That the faithful become the Temple of God*». *The church militant in Aquinas's Commentary on John*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 293-311.

BLACK, C. C., *St. Thomas's Commentary on the Johannine Prologue: Some reflections on its character and implications*, in *Catholic Biblical Quarterly* 48 (1986) 681-698.

BLANCO, A., *Word and Truth in Divine Revelation. A Study of the Commentary of S. Thomas on John 14, 6*, in ELDERS, L. (Dir.), *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin. Actes du symposium sur la pensée de Saint Thomas d'Aquin tenu a Rolduc, les 4 et 5 Novembre 1989* (Città del Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso – Libreria Editrice Vaticana 1990) 27-48.

BONINO, S.-T., *La théologie de la vérité dans la Lectura super Ioannem de saint Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste* 104 (2004) 141-166.

_____, *The role of the Apostles in the communication of revelation according to the Lectura super Ioannem of St. Thomas Aquinas*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M.

⁶⁴⁹ A presente bibliografia foi em grande parte recolhida através de investigação pessoal em obras onde o tema era tratado. Neste sentido, sublinhamos a importância do reportório bibliográfico seguinte, que foi uma preciosa ajuda: C. BAGLOW, *Selected Bibliography. St. Thomas Aquinas and the Bible* in M. DAUPHINAIS – M. LEVERING (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 351-362 e ainda, mas de forma genérica sobre vários temas em São Tomás: G. EMERY, *Selección Bibliográfica*, in J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Pamplona: EUNSA 2002) 387-430.

- (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 318-346.
- BOYLE, J., *Authorial Intention and the Divisio textus*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 3-8.
- BROWN, S., *The Theological Role of the Fathers in Aquinas's Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 9-22.
- BURRELL, D., *Creation in St. Thomas Aquinas's Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 115-126.
- CHENU, M.-D., *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Montréal/Paris: Institut d'Études Médiévales/Vrin 1954).
- CIPRIANI, S., *Riflessione Esegetiche su «super S. Joannis Evangelium Lectura» di San Tommaso*, in *Tommaso d'Aquino nel Suo VII Centenario IV* (Napoli: Ed. Domenicane Italiane 1974) 41-59.
- CONTICELLO, C. G., *San Tommaso ed i Padri: la Catena aurea super Ioannem*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 57 (1990) 31-92.
- CUNHA, D. DA, *A amizade segundo São Tomás de Aquino* (Cascais: Princípiá 2010).
- _____, *A amizade segundo S. Tomás de Aquino*, in *Communio* 30 (2013) 289-299.
- DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M., *Introduction*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) xiii-xxv.
- DAUPHINAIS, M., «*And they shall all be taught by God*». *Wisdom and the Eucharist in John 6*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 312-317.
- DONDAINE, H. F., *Note sur la documentation patristique de saint Thomas à Paris en 1270*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 47 (1963) 403-406.
- EMERY, G., *Breve catálogo de las obras de Santo Tomás*, in TORRELL, J.-P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Pamplona: EUNSA 2002) 355-385.
- _____, *Selección Bibliográfica*, in TORRELL, J.-P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Pamplona: EUNSA 2002) 387-430.
- _____, *Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of the Trinity in St. Thomas Aquinas's Commentary on St. John*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.),

- Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 23-61.
- GAGNEBET, P.-M.-R., *Thomas d'Aquin. II. Le docteur et le saint*, in AMANN, É. (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1 (Paris: Librairie Letouzey et Ané 1946) 631-635.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *La predestinación de los santos y la gracia. Doctrina de Santo Tomás comparada con los otros sistemas teológicos* (Buenos Aires: Desclée de Brouwer 1946).
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Thomas d'Aquin. IV. Le Commentateur d'Aristote*, in AMANN, É. (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1 (Paris: Librairie Letouzey et Ané 1946) 641-651.
- GEENEN, G., *Thomas d'Aquin. VII. Saint Thomas et les Pères*, in AMANN, É. (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1 (Paris: Librairie Letouzey et Ané 1946) 738-761.
- _____, *Le fonti patristiche come «autorità» nella teologia di San Tommaso*, in *Sacra Doctrina* 20, n. 77 (1975) 175-220.
- GILLON, L.-B., *Thomas d'Aquin. V. Signification historique de la théologie de Saint Thomas*, in AMANN, É. (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1 (Paris: Librairie Letouzey et Ané 1946) 651-693.
- GLORIEUX, P., *Essai sur les Commentaires Scripturaux de Saint Thomas et Leur Chronologie*, in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 17 (1950) 237-266.
- GONDREAU, P., *Anti-Docetism in Aquinas's Super Ioannem. St. Thomas as defender of the Full Humanity of Christ*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 254-276.
- KEATING, D. – LEVERING, M., *Introduction*, in THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Gospel of John. Chapters 1-5* (Washington: The Catholic University of America Press 2010) ix-xxx.
- LAMB, M., *Eternity and Time in St. Thomas Aquinas's Lectures on St. John's Gospel*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 127-139.
- LEBLANC, M., *Tamquam aliquid sui: Dieu nous aime comme quelque chose de lui-même*, in *Revue Thomiste* 110 (2010) 595-614.
- LEGET, C., *The Concept of «Life» in the Commentary on St. John*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 153-172.

- LEVERING, M., *Does the Paschal Mystery Reveal the Trinity?*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 78-91.
- _____, *Predestination in John 13-17? Aquinas's Commentary on John and Contemporary Exegesis*, in *The Thomist* 75 (2011) 393-414.
- LONG, S., *Divine Providence and John 15:5*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 140-150.
- LOZA VERA, J., *Santo Tomás de Aquino, intérprete de la Sagrada Escritura*, in *Anámnesis* 25 (2003) 29-45
- LYONNET, S., *L'actualité de saint Thomas exégète*, in *Tommaso d'Aquino nel Suo VII Centenario IV* (Napoli: Ed. Domenicane Italiane 1974) 9-28.
- MANDONET, P., *Chronologie des Écrits Scripturaires de S. Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste* 33 (1928) 34 (1929).
- MARSHALL, B., *What does the Spirit have to do?*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 62-77.
- MIGUEL, J., *Los Padres de la Iglesia en la criteriología teológica de santo Tomás de Aquino*, in *Scripta theologica* 7 (1975) 125-161.
- PALUCH, M., *La profondeur de l'amour divin. La prédestination dans l'œuvre de Saint Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin 2004).
- PANDOLFI, C. – CARBONE, G., *Introduzione generale*, in TOMMASO D'AQUINO, *I Sermoni e le due lezioni inaugurali* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano 2003) 7-25.
- _____, *Le lezioni inaugurali. Introduzione*, in TOMMASO D'AQUINO, *I Sermoni e le due lezioni inaugurali* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano 2003) 327-338.
- PARENTI, S., *Il senso letterale della Scrittura secondo S. Tommaso*, in *Sacra doctrina* 77 (1975) 69-97.
- PARETSKY, A., *The influence of Thomas the Exegete on Thomas the Theologian: The tract on Law (Ia-IIae, qq. 98-108) as a Test Case*, in *Angelicum* 71 (1994) 549-577.
- PESCH, O., *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval* (Barcelona: Herder 1992).
- PHILIPPE, M.-D., *Préface*, in THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean II* (Paris: Cerf 2006) 7-11.
- PLOEG, J., *The place of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas*, in *The Thomist* 10 (1947) 398-422.

- PONCE CUELLAR, M., *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás* (Pamplona: Universidad de Navarra 1979).
- PRÜGL, T., *Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture*, in NIEUWENHOVE, R. – WAWRYKOW, J., *The theology of Thomas Aquinas* (Indiana: University of Notre Dame Press 2005) 386-415.
- REVUELTA, J., *Los comentarios bíblicos de Santo Tomás*, in *Scripta Theologica* 3 (1971) 539-579.
- ROSSI, M. M., *La divisio textus nei commenti scritturistici di san Tommaso d'Aquino: un procedimento solo esegetico?*, in *Angelicum* 71 (1994) 537-548.
- _____, *Attenzione a Tommaso d'Aquino esegeta*, in *Angelicum* 76 (1999) 73-104.
- SABATHE, M., *La Trinité rédemptrice dans le Commentaire de l'Évangile de Saint Jean par Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin 2011).
- SANTI, F., *L'esegesi biblica di Tommaso d'Aquino nel contesto dell'esegesi biblica medievale*, in *Angelicum* 71 (1994) 509-535.
- SCHENK, R., *And Jesus Wept. Notes towards a Theology of Mourning*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 212-238.
- SCHOCKENHOFF, E., *The theological virtue of charity (IIa IIae, qq. 23-46)*, in POPE, S., *The Ethics of Aquinas* (Washington D.C.: Georgetown University Press 2002) 244-258.
- SELLÉS, J., *Introducción*, in TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el Verbo. Comentario al prólogo del Evangelio de San Juan* (Pamplona: EUNSA 2005) 15-20.
- SHERWIN, M., *Christ the Teacher*, in *St. Thomas's Commentary on the Gospel of John*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 173-193.
- SMITH, J., *«Come and See»*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 194-211.
- SPICQ, C., *Thomas d'Aquin. VI. Saint Thomas d'Aquin exégète*, in AMANN, É. (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1 (Paris: Librairie Letouzey et Ané 1946) 694-738.
- SYNAVE, P., *Les Commentaires Scripturaires de S. Thomas d'Aquin*, in *Vie Spirituelle* 43 (1923) 455-469.
- TORRELL, J.-P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Pamplona: EUNSA 2002).

- VALKENBERG, P., *Aquinas and Christ's Resurrection. The influence of the Lectura super Ioannem 20-21 on the Summa theologiae*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 277-290.
- WALDSTEIN, M., *The Analogy of Mission and Obedience. A central point in the relation between Theologia and Oikonomia in St. Thomas Aquinas's Commentary on John*, in DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M. (ed.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology* (Washington: The Catholic University of America Press 2005) 92-112.
- WALZ, P.-A., *Thomas d'Aquin. I. Vie*, in AMANN, É. (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1 (Paris: Librairie Letouzey et Ané 1946) 618-631.
- _____, *Thomas d'Aquin. III. Écrits*, in AMANN, É. (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1 (Paris: Librairie Letouzey et Ané 1946) 635-641.
- WEISHEPL, J., *The Johannine Commentary of Friar Thomas*, in *Church History* 45 (1976) 185-195.
- ZORROZA, I., *Traducciones al castellano de obras de Santo Tomás*, in TORRELL, J.-P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Pamplona: EUNSA 2002) 431-439.

3. Outra bibliografia

- BATAILLON, L.-J., *De la lectio à la praedicatio. Commentaires bibliques et sermons au XIII^e siècle*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 70 (1986) 559-575.
- BENEDICTUS XVI, *Litterae Encyclicae Deus caritas est*, in *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 217-252.
- BOEHNER, P. – GILSON, É., *História da Filosofia Cristã* (Petrópolis: Editora Vozes 2008).
- BUENO DE LA FUENTE, E., *El Espíritu, Alegría de Dios. Sobre la identidad hipostática de la Tercera Persona*, in *Estudios trinitarios* 45 (2011) 409-461.
- CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição dogmática Dei Verbum*, in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios* (Braga: Editorial A.O. 1992).
- DONDAINE, H. F., *Les scolastiques citent-ils les Pères de première main?*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 36 (1952) 231-243.
- DUCAÏ, A., *Examen de la soteriologia contemporánea*, in *Annales theologici* 25 (2011) 123-188..
- FARIAS, J., *O Espírito e a História. O pneuma divino no recente debate sobre as pessoas da Trindade* (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana 1989).

- _____, *Antropologia e graça. Ser cristão hoje* (Lisboa: UCE 2011).
- _____, *Da incerteza à esperança. Ensaio de uma soteriologia narrativa. Uma releitura teológica do motivo da Incarnação* (Lisboa:UCE 2012).
- FRANCISCUS, *Litterae Encyclicae Lumen Fidei*, in *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013) 555-596.
- FRAZÃO CORREIA, J., *Envolvidos no amor de Deus pelo mundo*, in VAZ, C. (Coord.), *Envolvidos no amor de Deus pelo mundo. Itinerário temático do centenário das aparições de Fátima. 4º Ciclo* (Fátima: Santuário de Fátima 2013) 15-27.
- GARCÍA-MORENO, A., *Introducción al misterio Evangelio de San Juan* (Pamplona: Ediciones Eunote 1997).
- GEORGE, F., *La Chiesa, l'amore di Dio che si fa visibile: una riflessione teologica sull'Enciclica*, in PONTIFICIUM CONSILIUM «COR UNUM», *Deus Caritas Est. Atti del Congresso Mondiale sulla carità* (Vaticano: Pontificium Consilium «Cor Unum» 2006) 95-113.
- JEANROND, W., *A Theology of love* (New York: T&T Clark 2010).
- KASPER, W., *La Croce come rivelazione dell'amore di Dio*, in *Lateranum* 73 (2006) 417-435.
- LADARIA, L., *A Trindade. Mistério de comunhão* (São Paulo: Edições Loyola 2009).
- LANDGRAF, A., *Introducción a la Historia de la Literatura teológica de la escolástica incipiente* (Barcelona: Herder 1956).
- LEO XIII, *Litterae Encyclicae Providentissimus Deus*, 8, in *Acta Sanctae Sedis* 26 (1893-1894) 269-292.
- LIBERA, A., *Escolástica*, in LACOSTE, J.-Y. (dir.), *Dicionário Crítico de Teologia* (São Paulo: Paulinas/Edições Loyola 2004) 629-635.
- LUBAC, H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* I/1, I/2, II/1, II/1 (Paris: Montaigne 1959-1964).
- MANNS, F., *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (Jerusalem: Franciscan Printing Press 1991).
- NEVES, J., *Escritos de São João* (Lisboa: UCE 2004).
- PALMA, A., *Acreditar no amor. O elo entre o apelo humano e o dom divino*, in VAZ C. (Coord.), *Envolvidos no amor de Deus pelo mundo. Itinerário temático do centenário das aparições de Fátima. 4º Ciclo* (Fátima: Santuário de Fátima 2013) 29-40.
- PESCH, O., *Amor*, in EICHER, P. (dir.), *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia* (São Paulo: Paulus 1993) 1-10.

SMALLEY, B., *The study of the Bible, in the Middle Ages* (Indiana: University of Notre Dame Press 1978).

_____, *Use of the «Spiritual» Senses of Scripture, in Persuasion and Arguments by Scholars, in the Middle Ages*, in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 52 (1985) 44-63.

SPICQ, C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age* (Paris: Vrin 1944).

TOLENTINO MENDONÇA, J., *Nenhum caminho será longo. Para uma teologia da amizade* (Lisboa: Paulinas Editora 2012).

VERGER, J., *L'exégèse de l'Université*, in RICHE, P. – LOBRICHON, G. (Dirs.), *Le Moyen Age et la Bible* (Paris: Beauchesne 1984) 199-232.

ÍNDICE

Lista de siglas e abreviaturas	1
1. Obras de São Tomás	1
2. Outras.....	1
Introdução	3
I Capítulo O Comentário ao Evangelho de São João: história e contexto	10
1.1. A exegese bíblica na Idade Média	10
1.1.1. Breve esboço histórico	11
1.1.1.1. Do século VIII ao século XI	11
1.1.1.2. O século XII.....	13
1.1.1.3. O século XIII.....	16
1.1.1.4. O século XIV	24
1.1.2. Escolástica e Sagrada Escritura: algumas notas	25
1.1.3. O enquadramento de São Tomás na exegese medieval	29
1.2. O <i>Comentário</i> no plano das obras de São Tomás.....	33
1.2.1. As obras de São Tomás: o lugar dos comentários bíblicos.....	34
1.2.2. O <i>Comentário</i> e a <i>Catena Aurea</i> : o papel dos Padres da Igreja	38
1.2.3. O lugar da Sagrada Escritura na teologia de São Tomás	40
1.3. Estrutura do <i>Comentário</i>	41
II Capítulo A caridade divina no Comentário ao Evangelho de São João	44
2.1. Palavras e gestos de Jesus	44
2.1.1. O que é o amor? Questões preliminares.....	45
2.1.2. O princípio de predilecção	47
2.1.3. Algumas aproximações ao Espírito Santo	50
2.1.4. O amor na sua dimensão unitiva	52
2.1.5. O Bom Pastor e a oferta da vida	55
2.1.6. Lázaro e a amizade	56
2.1.7. O amor trinitário	58
2.2. Paixão, morte e ressurreição de Jesus.....	60
2.2.1. Algumas aproximações à temática	60
2.2.2. O amor de Jesus.....	61
2.2.3. O discipulado	65
2.2.4. O amor trinitário	75
2.2.5. O Espírito Santo.....	82
2.2.6. A morte de Cruz	85

III Capítulo A caridade divina na obra tomista: exame crítico da doutrina do	
<i>Comentário ao Evangelho de São João</i>	88
3.1. Elementos fundamentais: esboço de uma sistematização da doutrina do <i>Comentário</i>	88
3.1.1. A amizade	93
3.1.2. O amor de Jesus no Mistério Pascal.....	97
3.1.3. O Espírito Santo.....	101
3.2. O <i>Comentário</i> e a <i>Suma de teologia</i> : influência e continuidade.....	106
Conclusão.....	109
Bibliografia.....	115
1. Fontes.....	115
1.1. Obras de São Tomás.....	115
1.2. Fontes de São Tomás.....	116
1.3. Outras fontes	116
2. Bibliografia Auxiliar.....	117
3. Outra bibliografia.....	122
Índice	125